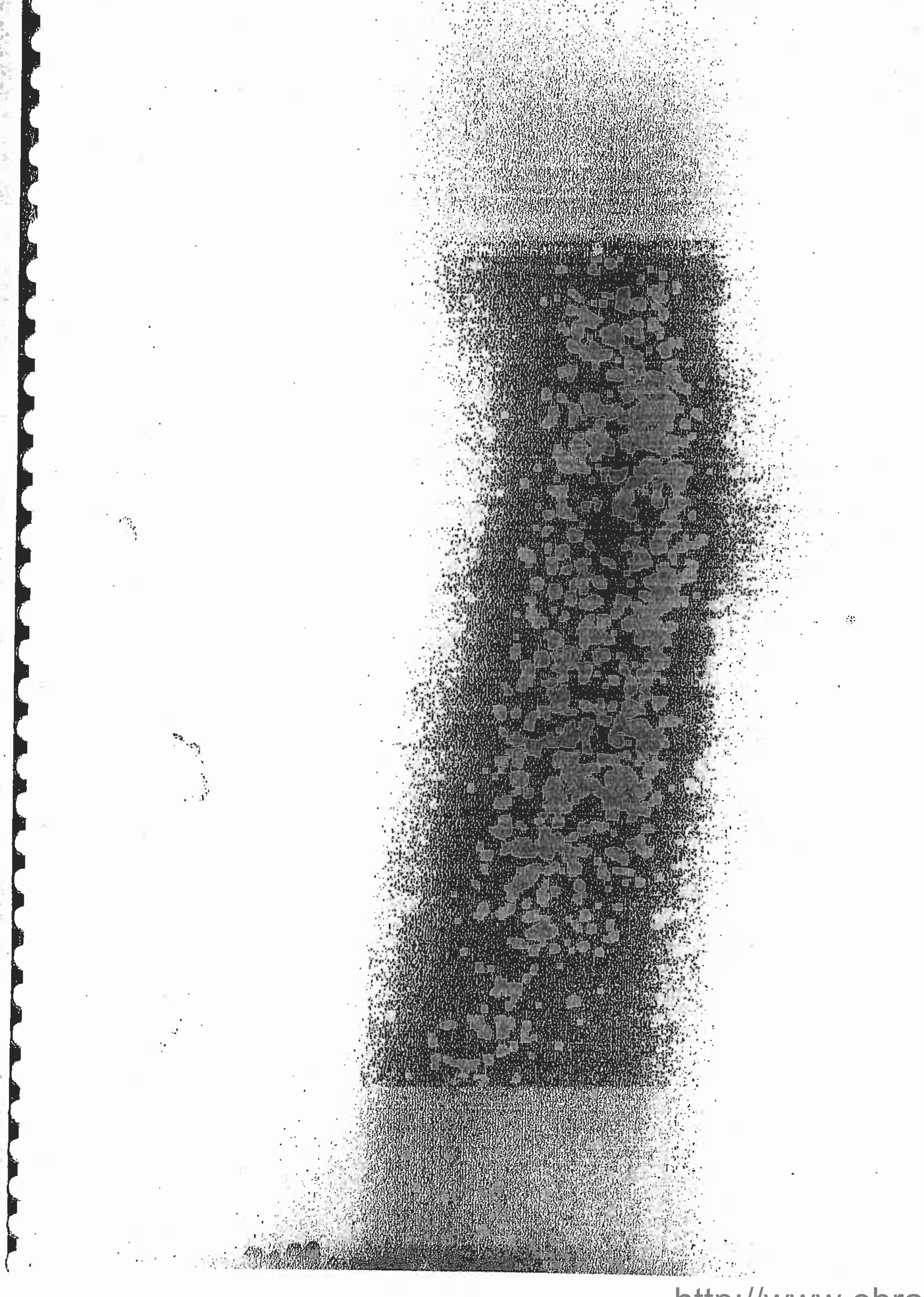
R. GARRIGOU-LAGRANGE, O. P.

EL SENTIDO DEL MISTERIO

Y EL CLAROSCURO INTELECTUAL

NATURAL
Y
SOBRENATURAL

EDICIONES DESCLÉE, DE BROUWER



EL SENTIDO DEL MISTERIO
Y EL
CLAROSCURO INTELECTUAL

NIHIL OBSTAT

FR. ELÍAS DE LABIANO O. F. M., CAP.

Censor de la Orden.
Buenos Aires, 28 de mayo 1945.

IMPRIMI POTEST

FR. PASCUAL DE PAMPLONA O. F. M., CAP.

Com. Gen. para la América Central y Meridional y Provincial de la Argentina.
Buenos Aires, 29 de mayo 1945.

IMPRIMATUR

MONS. DR. ANTONIO ROCCA

Obispo Titular de Augusta y Vicario General.
Buenos Aires, 30 de mayo 1945.

PRINTED IN ARGENTINE.
Unica traducción autorizada del original francés:
LE SENS DU MISTERE ET LE CLAIR-OBSCUR INTELLECTUEL.

PROFESOR DE DOGMA DEL ANGELICO, ROMA

EL SENTIDO DEL MISTERIO

Y EL

CLAROSCURO INTELECTUAL

NATURAL Y SOBRENATURAL

Cada uno de nuestros actos encierra un misterio; si es bueno y meritorio, el de la gracia; si es malo, el de la permisión divina del mal en vista de un bien superior.

DEDEBEC
EDICIONES DESCLÉE, DE BROUWER
BUENOS AIRES

INTRODUCCIÓN

Después de haber explicado, durante treinta años, a los estudiantes de teología las obras de Santo Tomás, y particularmente su Comentario sobre la Metafísica de Aristóteles, y casi todos los tratados de la Suma Teológica, hemos concebido la idea de llamar la atención sobre lo que hay de evidente y sobre lo que permanece en el misterio en la solución tradicional y tomista de los grandes problemas del conocimiento en general —de nuestro conocimiento, ya natural, ya sobrenatural de Dios—, y del referente a las cuestiones de la gracia [1].

Hase dicho que Santo Tomás no teme ni la lógica, ni el misterio. La trasparencia de la lógica le conduce necesariamente, en efecto, a ver en la naturaleza misterios que a su modo hablan del Creador; y esa misma trasparencia le ayuda a poner de relieve otros secretos de orden muy superior, tales como los de la gracia y los de la vida íntima de Dios, que, de no existir la revelación, no nos sería dado conocer.

Insístese ordinariamente, y es natural, en los aspectos más luminosos de la doctrina de este gran maestro; mas no sería inútil detenerse, siquiera alguna vez, en el sentido del misterio que en grado eminente poseyó. Y esto es lo que pretendemos hacer en este libro.

[1] De este problema nos hemos ocupado detenidamente en los artículos *Prédestination*, *Providence* y *Prémotion divine*, en el *Dictionnaire de Théologie catholique*.

Ignoramos si podremos dar cima a un tratado de la gracia; exponemos aquí al menos sus fundamentos, al tratar del principio de predilección. Cf. II parte, cap. VI.

Muy lejos de ignorar aquello que en las cosas hay de inexpresable, el luminoso genio de Santo Tomás lo encuentra ya en la misma naturaleza de la materia, que es pura potencia. La materia, que puede llegar a ser aire, agua, tierra, planta o animal, es, a sus ojos, simple *capacidad real*, susceptible de ser indefinidamente determinada de mil maneras; capacidad real, *distinta tanto del acto* o determinación concreta que puede recibir, *como de la nada*, de la negación, de la privación y *de la simple posibilidad* prerrequerida para la creación *ex nihilo*.

La potencia pura o capacidad real receptiva —que es el término medio entre el ser en acto, por muy ínfimo que sea, y la pura nada— es ya una cosa muy oculta.

Santo Tomás encuentra asimismo el misterio en las cosas, en cuanto se trata de pasar de un orden de la naturaleza a otro orden más elevado; por ejemplo, cuando se quiere definir *la vida* y dar de ella una definición que pueda ser aplicada *analógicamente*, pero *en sentido propio*, sin metáfora, a una hierbecilla y a Dios. También lo encuentra cuando, en la escala de los seres, junto con la sensación comienza *el conocimiento*, que se ha de definir de tal suerte que su definición pueda aplicarse *analógicamente*, pero en sentido no sólo metafórico sino propio, tanto a la menor sensación táctil como al conocimiento increado que Dios tiene de sí mismo y de todo lo que está fuera de él.

Santo Tomás alcanzó a ver y a precisar claramente esos secretos que se encuentran ya en la vida vegetativa y sensitiva; y con más razón los que son propios de la *vida intelectual y espiritual*, que nosotros conocemos *in speculo sensibilium*, en el espejo de las cosas sensibles, particularmente el misterio de las relaciones de la naturaleza y de la gracia, y el de la conexión de los espíritus creados con *la vida íntima de Dios*. Que es de lo que principalmente hablaremos en este estudio.

***

No se ha prestado suficiente atención al hecho de que a este sentido del misterio, que tan patente se echa de ver en el Doctor Angélico, lo mismo que en San Agustín, corresponde, por parte del objeto, un claroscuro intelectual muy a propósito para cautivar profundamente la inteligencia.

La idea del claroscuro intelectual preséntase como la cosa más natural del mundo al espíritu de un discípulo de Santo Tomás, al ver a su maestro, enamorado constantemente de la claridad, rendirse no obstante ante lo que de inexpresable e inefable se encierra en lo real, desde la materia hasta Dios.

Nada más claro para los sentidos que lo sensible, visible y tangible; no obstante, bajo estos fenómenos, hay algo rodeado de gran oscuridad: la materia. De ella abstraemos lo inteligible; mas por eso precisamente la materia permanece como un residuo refractario, en cierto modo, a la inteligencia. La razón está en que la materia es por sí misma algo indeterminado y capaz de llegar a ser o devenir todas las cosas sensibles, y es evidente que lo que en sí es indeterminado, potencial y pura potencia, escapa al conocimiento que sólo se detiene ante lo que es determinado o en acto: "*Unumquodque est cognoscibile secundum quod est in actu* (2)." "*Materia secundum se neque esse habet, neque cognoscibilis est* (3)."

Más allá de la claridad sensible de los fenómenos, de lo visible y de lo palpable, existe la oscuridad de la materia, que por su indeterminación, su pobreza y su inconsistencia está fuera del alcance del entendimiento.

De la misma manera nada hay más claro empíricamen-

(2) SANTO TOMÁS, I, q. 12, a. 1.

(3) SANTO TOMÁS escribe, cuando se pregunta si Dios tiene alguna idea de la materia (I, q. 15, a. 3, ad 3): "Plato secundum quosdam posuit materiam non creatam, et ideo non posuit ideam esse materiae, sed materiae concausam. Sed quia nos ponimus materiam creatam a Deo, non tamen sine forma, habet quidem materia ideam in Deo, non tamen aliam ab idea compositi. Nam materia secundum se neque esse habet, neque cognoscibilis est."

te que la diferencia que separa a dos especies animales, el águila y el león, o a dos especies vegetales, el roble y el abeto. ¿Mas cómo definir tales especies sino de una manera descriptiva y empírica, y cómo las haremos inteligibles? Sólo sus caracteres genéricos: sustancia corporal, viviente, dotada o no de sensibilidad, son susceptibles de ser comprendidos; mas *la diferencia específica* del roble, del abeto, del águila o del león es algo que para nosotros permanece en la oscuridad; imposible tener de ella conocimiento intelectual distinto y neto, del que podamos deducir la propiedad de tales naturalezas, como deducimos las del triángulo o del círculo. ¿Por qué? Porque *la forma específica* o sustancial de tales seres permanece como *sumergida, enterrada en la materia.* Y así acontece que la idea humana de águila o de león es como un cono cuyo vértice estuviera iluminado y la base envuelta en sombras opacas; el águila y el león son claramente inteligibles en cuanto son seres, sustancias corporales dotadas de vida y sensación; mas aquello que constituye al águila como tal, o al león como león, es algo intelectualmente lleno de oscuridad, y apenas si podemos pasar de su definición descriptiva o empírica. Por eso Santo Tomás dice muchas veces que *las diferencias específicas de los seres sensibles son con frecuencia innominadas* (4). La penuria de términos débese a la ausencia de ideas distintas.

Existe indudablemente uno de esos seres sensibles cuya diferencia específica conocemos distinta y claramente. Éste es el hombre; porque su diferencia específica no se encuentra sumergida en la materia, sino dominándola y por encima de ella. Es *la racionabilidad* o modo, no ya de la animalidad, sino de la *intelectualidad*, que es inteligible,

(4) I, q. 29, a. 1, ad 3: "Quia substantiales differentiae non sunt nobis notae, vel etiam nominatae non sunt, oportet interdum uti differentiis accidentalibus loco substantialium; puta si quis diceret: ignis est corpus simplex, calidum et siccum. Accidentia enim propria sunt effectus formarum substantialium et manifestant eas." Esta afirmación es frecuente en las obras de Santo Tomás. Véase en el Índice de sus obras la palabra *Differentia*, nº 18, 19.

por ser esencialmente relativa al *ser*, primer objeto inteligible: *"Objectum intellectus est ens."* El objeto de la inteligencia es el ser inteligible, de la misma manera que el objeto de la vista es el color, y el sonido el objeto del oído. Por consiguiente la inteligencia humana, relativa al ser, es inteligible a sí misma. El hombre, que es incapaz de definir intelectualmente el águila o el león, puede definirse intelectualmente a sí mismo: —animal racional—, y de esta definición deducir sus propiedades: libre, capaz de moralidad, dotado del don de la palabra, etc.

Mas hay en el hombre un elemento que, en cierto modo, escapa a la inteligibilidad: la materia, que es en él el principio de individuación (5). ¿Cuál es la razón de que dos hombres, aunque se parezcan como dos gemelos, aunque no se distingan entre sí más que dos gotas de agua, son sin embargo *dos* y no uno? La razón está en que la naturaleza humana se halla en dos partes distintas de la materia, como la naturaleza del agua se encuentra en dos partes distintas, constitutivas de dos gotas de agua, que no ocupan el mismo lugar en el espacio. *La materia, capaz de tal cantidad más bien que de tal otra* (6), hace que este embrión humano sea distinto de otro, este niño distinto de su hermano gemelo. Cuando a estos dos niños los vemos al mismo tiempo, echamos de ver sin más que son dos y no uno. Y en cada uno, la materia es principio de una cantidad de diferencias individuales, que a primera vista no se comprenden, pero que aparecerían cada vez con mayor claridad si entráramos en las intimidades de esos dos niños, y examináramos la diferente manera cómo reaccionan bajo la influencia de las mismas causas. *Estas diferencias individuales* nunca llegan a ser plenamente inteligibles para nosotros, así como tampoco lo es su principio radical. Por eso decían los escolásticos:

(5) Cf. Santo Tomás, I, q. 3, a. 3; q. 39, a. 1, ad 3; q. 75, a. 4 y 5; III, q. 77, a. 2 c.

(6) "Materia capax hujusce quantitatis ita quod non illius." Esta es la fórmula de Cayetano.

individuum est ineffabile. El individuo humano es inefable, no seguramente como lo es Dios, que está sobre toda inteligibilidad, sino porque la individualidad radica en la materia, la que, en razón de su pobreza propia, se halla en las fronteras inferiores del ser y de lo inteligible. Por lo demás, *la individualidad* se diferencia en esto de la personalidad ontológica (raíz de la personalidad psicológica y moral), en que la personalidad es aquello, por lo que cada uno de los seres racionales es *sujeto primero de atribución, independiente* en su ser y en sus actos: *"per se separatim existens, et per se separatim operans"* (7). En Jesucristo, lo mismo que en nosotros, la individualidad radica en la materia, ya que por ella Jesús nació en tal lugar del espacio y a tal hora del tiempo; mientras que su personalidad no es sino del Verbo encarnado, por lo que le fué dado decir: *Yo soy el camino, la verdad y la vida.*

***

Si el individuo humano, por razón de la materia que contribuye a su constitución, es inefable, *la vida del espíritu* no es en él menos misteriosa; pero por un motivo muy diferente. La naturaleza de nuestro propio espíritu sólo la conocemos *a través de las cosas sensibles*. ¿Por qué? Porque *el objeto propio de nuestra inteligencia* (específicamente distinta de la de los ángeles y de la de Dios) es *el último de los inteligibles* o el ser inteligible de las cosas sensibles (8). Y, por esta razón, no obstante la evidencia de los primeros principios racionales, como leyes del ser y leyes del espíritu, a pesar de la evidencia del *cogito ergo sum*, la naturaleza misma de nuestro espíritu tiene para nosotros no poco de oculto y misterioso; y será esto así hasta el instante en que nuestra alma, separándose del cuerpo, pueda contemplarse inmediatamente, como se contempla el ángel.

(7) SANTO TOMÁS, III, q. 2, a. 2.
(8) I, q. 76, a. 4. Ítem I, q. 12, a. 4.

Durante nuestra vida sobre la tierra sólo de modo negativo conocemos la naturaleza de nuestro espíritu, llamando por eso a lo espiritual "inmaterial", y *en relación* con las cosas sensibles —como cuando decimos que la vida del espíritu es superior a la vida vegetativa y sensitiva—, o por analogía con el mundo corporal y las dimensiones del espacio —y así hablamos de espíritu elevado, profundo, amplio o agudo. No nos es dado, en este terreno, liberarnos de una mezcla de luz y sombras.

***

En la vida del espíritu, dice Santo Tomás (9), *todo lo relativo al amor es particularmente misterioso y muchas veces carece de nombre*, porque la inteligencia conoce aun más imperfectamente lo propio de las otras facultades que lo que es propio de ella misma, y porque el amor *tiende hacia el bien*, que reside en las cosas y no en el espíritu; esta tendencia, así como todo lo que aun permanece indeterminado, no es plenamente inteligible. También aquí nos hallamos ante un claroscuro de los más interesantes.

***

Si es, en fin, evidente la necesidad de una causa primera del universo, causa existente por sí misma, que sea el Ser primero, la misma Sabiduría, el único capaz de ordenar el universo —la vida íntima de Dios es para nosotros un misterio. Repetidas veces escribe Santo Tomás estas palabras: *nescimus de Deo quid est* (10); naturalmente no nos es dado conocer a Dios sino mediante el reflejo de sus perfecciones en las criaturas; mas *su vida íntima* o la *Deidad* como tal, por ninguna naturaleza creada es participable, sino sólo por la gracia santificante, que es la única capaz de disponernos radicalmente a ver a Dios inmediatamente, como él se ve y a amarle como se ama él.

(9) I, q. 37, a. 1.
(10) I, q. 3, prólogo, y q. 13, a. 1, a. 5, a. 11.

Por eso, mientras que el materialismo tiene una visión plana y horizontal de las cosas, rebajando las más elevadas al nivel de la materia, la verdadera sabiduría posee visión vertical de los seres y distingue con gran clarividencia las dos oscuridades de que acabamos de hablar: la de aquí abajo, que proviene de la materia, del error y del mal, y aquella otra altísima, que es la propia de la vida íntima de Dios.

Además, Santo Tomás, cuyo espíritu está siempre tan sediento de claridad, repite muchas veces: *Fides est de non visis* (11): el objeto de la fe es *algo nunca visto*, y permanece en *la oscuridad*, si bien lo conocemos con certidumbre, merced al testimonio divino confirmado por signos manifiestos, espléndidos muchas veces. El mismo Santo añade (12): Una misma cosa no puede ser al mismo tiempo, y bajo el mismo aspecto, *vista* y *creída* por la misma inteligencia, es decir *vista* y *no vista*.

Síguese de aquí que *los argumentos de conveniencia*, relativos a la existencia y aun a la posibilidad de los misterios sobrenaturales de la SSma. Trinidad, de la Encarnación redentora y de la vida eterna, a pesar de la luz brillantísima que a veces encierran, *no son demostrativos*. No porque sean de orden inferior a la demostración, pues están en un plano superior a lo demostrable; sino que siempre hay en estos argumentos alguna oscuridad: siempre es posible profundizar en ellos; nunca se llega al fondo, o mejor dicho a la cúspide en la cual tienen puesta su mira, y se va subiendo así hacia una *claridad superior* que se toma a veces por la claridad de la demostración, pero que en realidad pertenece a un orden mucho más elevado: es la *claridad esencial sobrenatural* de la visión beatífica.

Estos argumentos de conveniencia son, con relación a ella, como el polígono inscrito en la circunferencia con relación a ésta: por mucho que se multipliquen los lados

(11) II, II, q. 1, a. 4 y 5.
(12) *Ibídem*.

del polígono nunca se identifica con la circunferencia, si bien cada vez se aproximan más a ella.

Tales argumentos de conveniencia son inferiores a la demostración en cuanto al rigor de sus términos; mas son superiores a ella por su objeto; penetran en una esfera superior, en la que sólo es posible penetrar por el camino de la probabilidad, de una probabilidad sublime.

Un estudio profundo de estas cuestiones y de los problemas con ellas relacionados traería a los teólogos modernos a una definición de lo *probable* un tanto echada en el olvido, y a la distinción radical de *dos formas de probable*, que a veces se tiende a confundir bajo la misma denominación de probabilidad: lo *probablemente verdadero* y lo *probablemente falso*. De ellos hablaremos en el capítulo IV.

*
**

No es lícito a un discípulo de Santo Tomás dejar de distinguir a cada paso la oscuridad superior de los misterios divinos, de la oscuridad inferior que proviene ya de la materia, ya del error, o bien del mal moral o de los misterios de iniquidad.

Tampoco debe echar en olvido que su maestro pone particular atención en distinguir en cada uno de sus artículos *la verdadera*, y la *falsa claridad*, que es la de las objeciones a veces muy sutiles. Y la objección, que muchas veces tiene origen en la visión sobrado superficial de la realidad, es con frecuencia más fácil de comprender que la respuesta que más de una vez, por su misma elevación, está sobre la inteligencia de muchos lectores.

A fin de dar a entender el alcance y sentido del pensamiento de Santo Tomás acerca de estos problemas, expondremos brevemente cuál es, según él, la naturaleza de la sabiduría metafísica y la de las dos sabidurías sobrenaturales: la teología y el don de sabiduría. Insistiremos, a propósito del objeto de la filosofía primera, sobre la metafísica del *verbo ser*, sobre sus diferencias con el *verbo tener* y sobre sus relaciones con el nombre sustantivo;

con el adjetivo y el adverbio, es decir sobre la metafísica rudimentaria, pero tan segura y virtualmente tan rica, que está escondida en la gramática y en el lenguaje de todos los pueblos.

Trataremos a continuación del espíritu filosófico y del sentido del misterio; de lo que objetivamente corresponde a este sentido, es decir del claroscuro intelectual; insistiendo en la distinción de las *dos oscuridades* de que acabamos de hablar, y en la de las *dos claridades* no menos diferentes entre sí.

Nos detendremos particularmente en el claroscuro que se encuentra en dos grandes problemas relativos a las relaciones de la naturaleza y de la gracia:

1º *¿Es demostrable la existencia del orden de la verdad y de la vida sobrenaturales?* Responderemos por la afirmativa, por ser racionalmente cierto que *la vida íntima de Dios,* la *Deidad,* permanece oculta para nosotros, y sólo por revelación divina nos es dado conocerla: *nescimus de Deo quid sit,* como con frecuencia repite Santo Tomás.

2º *La posibilidad de la visión beatífica, ¿es rigurosamente demostrable?* La respuesta será negativa, porque eso sería demostrar por la sola razón humana la posibilidad de un *misterio esencialmente sobrenatural:* el misterio de la vida eterna, la posibilidad de la gracia santificante y de la luz de gloria, que son de orden muy superior al milagro y a las prodigiosas intervenciones divinas naturalmente cognoscibles.

Veremos a continuación la doctrina de Santo Tomás, explicada por Cayetano, sobre la eminencia de la *Divinidad* en sus relaciones con los divinos atributos racionalmente demostrables, y con las personas divinas que sólo la revelación pudo darnos a conocer.

Para precisar mejor lo que debe ser, sobre todo para el teólogo, el sentido del misterio, estudiaremos la profunda distinción que separa la *sobrenaturalidad del milagro,* de la otra mucho más elevada propia de *la fe infusa* y de *la gracia.* Veremos en qué hacen consistir San Agustín y Santo Tomás este sentido del misterio en el problema de

la *divina predilección* y de la salvación que todos pueden alcanzar [13]. Y concluiremos hablando del claroscuro en la vida del alma, viendo con algunos ejemplos la aplicación práctica de los principios en este lugar.

Como muy acertadamente lo ha demostrado M. J. Maritain, en su libro *Les Degrés du savoir,* los grandes Doctores de la Iglesia poseyeron en grado eminente *el sentido del misterio.* De ellos se puede afirmar lo que un pensador cristiano ha dicho de la verdadera grandeza:

"El hombre superior responde a los presentimientos desconocidos de la humanidad . . . Revela a los hombres lo que por sí mismos ignoran. Desciende hasta el fondo de nosotros mismos, más profundamente de lo que nosotros solemos descender. Da palabras a nuestros pensamientos, y está en mayor intimidad con nosotros que nosotros mismos. Nos irrita y nos llena de alegría, como un hombre que nos despertara para que le acompañáramos a contemplar con él la salida del sol. Al sacarnos de nuestra casa para llevarnos a sus dominios, llénanos de inquietud, dándonos al mismo tiempo una paz superior . . . El hombre superior, incesantemente atormentado por la oposición entre lo ideal y la realidad, comprende mejor que nadie la grandeza humana junto con la miseria . . . Siéntese fuertemente llamado hacia el esplendor ideal que es el fin de todos nosotros . . . Enciende en nosotros el amor del ser e incesantemente nos recuerda la realidad de nuestra nada. Es superior a sus mismas obras..., que siempre encuentra incompletas [14]". Aspira sin cesar a una contemplación y amor más elevados, que sólo en la patria le será dado poseer.

(13) A este propósito importa explicar por qué ciertas sublimidades de la verdad pueden parecer a algunos rayanas en graves errores.

(14) E. HELLO, *L'homme,* l. I, c. 8.

DIVISIÓN DE LA OBRA

PRIMERA PARTE

EL SENTIDO DEL MISTERIO

SEGUNDA PARTE

EL MISTERIO DE LAS RELACIONES ENTRE LA NATURALEZA Y LO SOBRENATURAL

CAPÍTULO PRIMERO

LA SABIDURÍA METAFÍSICA Y LAS DOS SABIDURÍAS SOBRENATURALES

El sentido del misterio es manifiesta realidad en los artistas de genio, en los grandes sabios, en los filósofos dignos de este hombre, en los verdaderos teólogos, y todavía más en los grandes contemplativos. Aquí lo vamos a considerar tal cual debe ser en el filósofo y el teólogo. Para eso, conviene desde el principio formarse justa idea de la sabiduría metafísica, comparada con esa otra sabiduría superior que es la teología, y con el don de sabiduría, que es, junto con el de inteligencia, el principio de la contemplación infusa. Nuestra guía será Santo Tomás, que expuso sus ideas sobre la sabiduría metafísica en su *Comentario* a los dos primeros capítulos del primer libro de la metafísica de Aristóteles; sobre la naturaleza de la teología en la primera cuestión de la *Suma Teológica;* y sobre el don de sabiduría, en esta misma obra, II, II, q. 45.

***

SABIDURÍA METAFISICA O PRIMERA FILOSOFÍA

Al principio de su *Metafísica,* Aristóteles busca la definición de sabiduría, según su método habitual, partiendo de la definición nominal o vulgar que expresa el sentido de esta palabra, y llegando a la definición real por induc-

ción comparativa ascendente y por división progresiva descendente de los diversos modos de conocimiento ([15]).

Da por supuesta esta definición nominal, muy elemental y confusa: *La sabiduría es una cosa excelente en el orden del conocimiento.* Sin esta confusa noción, no sería posible dar sentido alguno a esta palabra, ni distinguirla, ni poco ni mucho, del sentido de otros términos más o menos semejantes, tales como los de ciencia, arte, experiencia y prudencia.

A fin de precisar esta noción, muy confusa todavía, Aristóteles hace esta observación: *todos los hombres desean naturalmente conocer lo que es, el ser,* aun independientemente de la utilidad práctica material que deriva de su conocimiento. Desean, por ejemplo, contemplar un bello panorama, descubrir nuevas regiones desde la cumbre de una montaña, contemplar el cielo estrellado; y cuanto más alto es el conocimiento, lo aman más por él mismo, prescindiendo de la utilidad que se le pueda seguir. Es eso el amor innato de la verdad, que es un bien no sólo útil o deleitable como el dinero o los frutos de la tierra, sino un bien honesto, que posee valor propio, independiente de la utilidad y deleite que pudiera acarrear. Lo cual inclina a pensar que no solamente la verdad, sino *el conocimiento de la verdad,* sobre todo de las verdades más elevadas, *tiene valor en sí,* independientemente de la utilidad que se le pudiera seguir, a pesar de todo lo que hayan podido decir los sofistas, y otros con ellos.

Grados en el conocimiento.

Es muy importante distinguir bien los diversos grados del conocimiento. En el más ínfimo, que es la sensación, échase ya de ver una cosa muy notable: "el ser que conoce

([15]) Compara la cosa que se va a definir con otras semejantes y diferentes; en el caso presenta la sabiduría con otros modos de conocimiento; estos modos han de ser rigurosamente divididos: conocimiento sensitivo y conocimiento racional, etc.

difiere del que no conoce, como la planta, en que en cierto modo puede llegar a ser los otros seres ([16]): *anima humana fit et est quodammodo omnia* ([17]), el alma humana conviértese en cierto modo en los seres que conoce, mediante la representación que tiene de ellos. Mientras que la planta, bajo la influencia del sol, de fría que estaba, *hácese caliente,* el animal, dotado de visión, *ve el sol,* y recibe no solamente el calor que hace suyo, sino que recibe además la semejanza representativa del sol, sin hacerlo suyo, de modo que queda convertido y hecho semejante a otro ser, *cognoscens quodammodo fit aliud a se.* Esto supone en el cognoscente cierta inmaterialidad, que no existe en la planta ([18]). Esta noción del conocimiento, que se verifica aun en la sensación táctil, podrá aplicarse analógicamente y en sentido propio al mismo Dios. El conocimiento no es un género, sino que domina a los géneros; es una noción analógica que expresa una perfección absoluta: *perfectio simpliciter simplex* ([19]).

Más alta que la sensación, existe la *memoria sensitiva,* sin la cual los animales salvajes no volverían a su guarida, ni el pájaro a su nido, ni el caballo a la casa de su dueño. Por la memoria sensitiva, *el instinto* de los animales perfecciónase en el sentido de que se le va juntando cierta *prudencia empírica,* como se echa de ver en un zorro entrado en años. Aristóteles y Santo Tomás tratan de estos grados inferiores del conocimiento, a fin de determinar con mayor precisión en qué les es superior el conocimiento humano propiamente dicho.

*
**

El conocimiento humano no solamente llega a los seres sensibles como tales, en sus fenómeos; sino que penetra

([16]) SANTO TOMÁS, I, q. 14, a. 1.
([17]) ARISTÓTELES, *De Anima,* l. III, c. 8, nº 1; *Comentario* de SANTO TOMÁS, lec. 13.
([18]) SANTO TOMÁS, *loc. cit.*
([19]) *Id., loc. cit.*

hasta lo que en ellos hay de inteligible. Es decir, que no sólo capta los hechos, sino la *razón de ser* de esos hechos, el *porqué*, τὸ διότι ¿Cómo es esto posible? Es porque la inteligencia difiere de los sentidos externos e internos, aun de los más elevados, en que tiene por objeto primario, no el color, o la resistencia, o la extensión, o el hecho interno de la conciencia, sino el *ser* o *lo real inteligible*.

Esto se comprende si se considera que las tres operaciones de nuestro espíritu: la idea, el juicio y el raciocinio, se refieren no sólo al color, al sonido o a los fenómenos externos, sino al ser inteligible. Todo concepto o noción supone, en efecto, la noción más universal de *ser*. Todo juicio supone el *verbo ser*. "Pedro corre" quiere decir: "Pedro es un hombre que está corriendo." Cualquier raciocinio demostrativo expresa *la razón de ser* de la cosa demostrada (tratándose de una prueba *a priori*), o *la razón de ser* de la afirmación de la existencia de una cosa (si se trata de una prueba *a posteriori*).

Precisamente porque la inteligencia tiene por objeto el ser, busca esta facultad *las razones de ser* de los hechos y de las cosas. Así el niño incesantemente pregunta: *¿por qué?* — ¿Por qué vuela el ave? Porque va en busca del alimento — y éste es su fin; — porque tiene alas — y ésta es la causa sin la cual no podría volar. — ¿Por qué tiene alas? Porque tal es su naturaleza. — ¿Por qué un buen día se muere? Porque es un ser material, y todo ser material es corruptible. Estas múltiples *razones de ser* (final, eficiente, formal y material) sólo son, como tales, accesibles a la razón; no así a los sentidos, ni a la imaginación. Sólo la inteligencia, que tiene por objeto el ser inteligible, puede conocer *el fin* como tal, que es la razón de ser de los medios. Jamás la imaginación será capaz de captar la finalidad como tal: Las razones de ser de las cosas le son inaccesibles ([20]).

([20]) Cuando se pregunta a un estudiante de filosofía por qué sólo la inteligencia, y no la imaginación, es capaz de conocer *la finalidad* o el fin como tal (sub ratione finis), no es raro escuchar esta respuesta: —Porque la imaginación es incapaz de abstracción y del conocimiento de las relaciones; sólo la inteligencia las comprende y es capaz de la abstracción. —Mas, ¿qué es lo que primariamente abstrae? *El ser inteligible*. (Precisamente porque lo conoce de hecho, es por lo que le atribuímos el poder de abstraer, no sólo *los sensibles comunes*, como la extensión y la distancia, sino *lo inteligible*.) Y porque sólo ella es capaz de conocer el ser inteligible, ella sola puede conocer *el fin*, que es la *razón de ser* de los medios. El animal conoce sensiblemente la realidad que es fin, mas nunca *la finalidad;* conoce la cosa que le resiste, mas no la *eficiencia* o causalidad que esa cosa ejerce sobre él.

La imagen y la idea.

Por ahí echamos de ver la diferencia profundísima, inmensa o sin medida, entre *la imagen* y la idea, por confusa que ésta sea. El caballo puede tener una imagen del reloj, aun una imagen compuesta de diversos relojes de tamaños y colores diversos: imagen en la que las semejanzas se acentúen y se vayan eliminando las diferencias; a tal imagen compuesta, el loro puede añadir el nombre de reloj y repetir una frase que haya oído repetidas veces: "el reloj da la hora". Pero jamás puede comprender *por qué* suena, o *la razón de ser* de su movimiento. En cambio, un niño muy pequeño dase pronto cuenta de que el reloj no es solamente un objeto duro, grande y sonoro, sino de que es *una máquina hecha para indicar la hora* (razón de ser final), porque su movimiento regular está en relación con el movimiento aparente del sol ([21]). De modo que el niño no tarda en comprender *qué es* un reloj y en poder *definirlo* de manera *inteligible;* cosa que el animal no podrá hacer jamás. Del mismo modo no tarda el niño en comprender, al menos de modo confuso, que *la hora solar* es una parte del *día*, el día una parte del *año*, que se define

([21]) La idea que nos da a conocer lo que es un reloj es, por consiguiente, universal: todo reloj deberá ser una máquina cuyo movimiento regular esté conforme con el del sol, para indicar la hora solar.

en relación con el movimiento del sol; y así tiene, poco a poco, una idea de *tiempo*, antes de definirlo filosóficamente: "medida o número del movimiento según el antes y el después"; y distingue el presente, el pasado y el futuro, con relación a lo que *es:* breve palabra cuyo sentido sólo es accesible a la inteligencia.

Y mientras que el animal sólo capta *el ser sensible* por sus *fenómenos:* color, sabor, sonido, etc., el niño, merced a su inteligencia, lo comprende en su conjunto *como ser*, y poco a poco como *un ser que permanece uno e idéntico* a través de múltiples y variados fenómenos, es decir como *sustancia*. Mientras que el niño conoce, por el gusto, la dulzura de la leche (ens dulce, *ut dulce*), por su inteligencia conoce la realidad de la leche (ens dulce, *ut ens reale*) ([22]).

La ciencia verdadera.

Esta profunda distinción entre imagen e idea es indispensable para formarse idea cabal de lo que separa la ciencia humana *del conocimiento puramente empírico* del animal. Al principio de su *Metafísica* refuta Aristóteles el empirismo que vuelve a aparecer en el positivismo moderno, según el cual la noción de ser no es otra cosa que la más confusa de las imagenes acompañada de un nombre (nominalismo radical), y no la idea primera que hace inteligible lo real y sus fenómenos; que hace posible el juicio (cuya alma es el verbo ser) y el raciocinio (que explica la razón de ser de las cosas y de nuestras afirmaciones acerca de ellas).

Síguese de ahí que la ciencia difiere del conocimiento puramente empírico en que sólo ella es capaz de señalar el porqué, las razones de ser de las cosas y de los fenómenos para hacerlos inteligibles: *Scientia est cognitio per causas* ([23]). La ciencia no tiene como fin primario la utilidad práctica que pudiera derivar del conocimiento, como por ejemplo dominar la naturaleza utilizando sus fuerzas; sino que tiende a la inteligencia de las cosas y a sus razones de ser, para llegar a descubrir, sobre todo, su razón suprema de ser. Las leyes primordiales del ser inteligente (en cuanto difiere de los fenómenos, del sonido, del color, etc.) serán de consiguiente los primeros principios del conocimiento intelectual, por ejemplo: una cosa no puede al mismo tiempo y bajo el mismo aspecto ser y no ser.

Trátase aquí de una *necesidad*, conocida por la inteligencia, mas inaccesible a los sentidos y a la experiencia que no conocen sino lo contingente y lo singular. Mucho antes que Leibniz, habían comprendido Platón y Aristóteles que la *evidente necesidad de los principios* de contradicción, de causalidad, etc., es una refutación del empirismo. Aquí encontramos también el fundamento de la prueba de la espiritualidad y de la inmortalidad del alma ([24]).

Si tal es la diferencia que existe entre la ciencia y el

([22]) Por eso Aristóteles y, con él, Santo Tomás nos dicen que *el ser inteligible* de las cosas sensibles es un *sensible per accidens*, conocido inmediatamente por la inteligencia, antes de cualquier razonamiento, a la simple presencia de un objeto sensible. Cf. *De Anima*, l. II, lec. 13: "*Statim ad occursum rei sensatae apprehenditur intellectu.*" El empirismo nominalista habla como si nuestra inteligencia no conociera sino los *fenómenos sensibles* y sus leyes experimentales, y no *el ser inteligible* y *sus leyes necesarias*. Pero la verdad es que nuestra inteligencia capta inmediatamente en el sensible el ser inteligible, que es una *perfección absoluta* atribuíble analógicamente a Dios; mientras que el color o el sonido nunca se le podrían atribuir.

([23]) ARISTÓTELES, *Post. Analyt.*, l. I, c. II, *Com.* S. Tomás, lec. 4. La ciencia o conocimiento por las causas es así superior al simple conocimiento de las *leyes experimentales*, que son como hechos generales, o la enunciación de las relaciones constantes de los fenómenos.

([24]) Cf. SANTO TOMÁS, I, q. 75, a. 5: "Omne quod recipitur in aliquo, recipitur in eo per modum recipientis... Anima autem intellectiva cognoscit rem aliquam *in sua natura absoluta*, puta lapidem, in quantum est lapis *absolute* (et non solum hic lapis)... Anima igitur intellectiva est *forma absoluta*, non autem aliquid compositum ex materia et forma."

conocimiento empírico, ¿cómo concebir la sabiduría? ¿Y cómo definirla? Esto es lo que Aristóteles examina en el primer libro de la *Metafísica*.

Caracteres de la sabiduría y su razón de ser.

Para eso, es preciso investigar inductivamente *las notas* o caracteres del sabio, según el testimonio universal; y luego hacer inteligibles estas notas, precisando su razón de ser.

Pues bien; como la noción más confusa y pobre de la sabiduría afirma ya que es ésta una cosa excelente en el orden del conocimiento, no nos ha de sorprender que ordinariamente se diga del sabio: 1º, que sabe mejor que los demás *todo* lo que es accesible a nuestra inteligencia y vale la pena de ser conocido; 2º, que sabe hasta *las cosas más difíciles;* 3º, que las conoce *con mayor certeza* que el común de los mortales, y que por eso no admite discusiones con cualquiera que pretenda contradecirle; 4º, que puede *señalar las causas* o *razones de ser* de los hechos y de las cosas, y por consiguiente *enseñarlas;* 5º, que *ama el conocimiento de la verdad por ella misma*, y no por la utilidad material o la honra que se le pueda seguir; que es magnánimo, desinteresado, y que con frecuencia muere pobre; 6º, que puede *ordenar* las cosas como convenga más, tanto en el orden teórico como en el práctico. Por eso la sabiduría conoce la subordinación de las ciencias, sin estar ella subordinada a ninguna. *Sapientis est ordinare.*

Todo lo dicho es la definición descriptiva, que indica ya *el objeto* de la sabiduría (todas las cosas, aun las más difíciles), su modo de conocer (con certeza y por las causas), *su fin* (el conocimiento de la verdad por ella misma), *sus efectos* (ordenar las otras ciencias y los actos humanos).

Podríase objetar que la enumeración de estas seis notas de la sabiduría es incompleta. Mas no es preciso que lo sea. Basta notar inductivamente sus caracteres más notables; lo mismo que para definir el círculo es suficiente la

longitud del radio que lo engendra mediante su revolución alrededor de uno de sus extremos.

***

¿Cuál es la razón de ser de estas notas, la razón capaz de hacerlas inteligibles?

1º ¿Por qué se dice comúnmente que el sabio sabe *todo* lo que puede saber? — Si *saber* es conocer por las causas, aquél sabe todo lo cognoscible, que conoce *las primeras causas más universales;* porque quien conoce lo universal, conoce, al menos en cierta manera, todo lo que cae dentro de ese universal. Al hacer esta afirmación en el capítulo II del primer libro de la *Metafísica*, Aristóteles enuncia un principio del que Santo Tomás deducirá (I, q. 45, a.5) que sólo Dios puede crear o producir las cosas de la nada, *ex nihilo;* porque el efecto más universal (o el ser de las cosas, como ser) sólo puede provenir de la Causa universal, que es Dios. Sólo Dios, que es el mismo Ser, puede dar razón de *todo el ser* de una cosa cualquiera, aun del ser de la materia que entra en su constitución.

Las causas inferiores a la suprema sólo son capaces de transformar un ser preexistente. Pero sólo Dios puede crear.

Esta conclusión no ha sido explícitamente deducida por Aristóteles, mas deriva necesariamente de principios aquí establecidos por él, aunque no parece haber sospechado la soberana libertad del acto creador ([25]).

2º ¿Por qué se afirma que el sabio conoce *las cosas más difíciles* que están a nuestro alcance? — Por la misma razón: porque el sabio conoce las primeras causas más universales, que son las más difíciles de conocer, por hallarse muy por encima de las cosas sensibles, que son las que primeramente conocemos. Estas supremas causas son *muy*

([25]) Véase sobre esta materia lo que dice Santo Tomás in l. VI *Met.*, c. I fin, a propósito de uno de los más elevados textos de Aristóteles sobre la Causa primera de los seres: "Ex hoc apparet manifeste falsitas opinionis illorum qui posuerunt Aristotelem sensisse, quod Deus non sit causa substantiae coeli, sed solum motus eius."

inteligibles en sí, ya que son el principio y el fin de todas las cosas y todas se aclaran por ellas; mas las conocemos con gran dificultad, por estar tan alejadas de los sentidos, que son el punto de partida de nuestro conocimiento ([26]). Del mismo modo la sabiduría metafísica, dada su dificultad, no nos es accesible sino después del estudio de las otras ciencias filosóficas, después de la lógica y de la filosofía natural ([27]).

3º ¿Por qué se dice que el sabio sabe las cosas *con mayor certeza* que los demás? — Siempre por idéntica razón: porque conoce las causas primeras, las más universales, que permiten *señalar las supremas razones de las cosas;* razones que están íntimamente unidas con las primeras nociones y los primeros principios, fuente de toda certeza. Cuando se comprende el profundo sentido del principio de causalidad: *todo lo que llega a la existencia exige una causa*, pronto se echa de ver que en último término es necesaria una *causa no causada, que nunca llegó a la existencia*, por existir por sí misma y ser Acto puro. De la misma manera, si se comprende bien el sentido del principio de finalidad: *todo agente obra por un fin proporcionado*, luego se entiende ser un hecho la subordinación de agentes y de fines, y que el supremo agente debe obrar por el fin último del universo. Si se admite, en fin, con Anaxágoras, que *no es posible explicar el orden sin una inteligencia ordenadora*, se admitirá igualmente que el orden del universo supone una inteligencia suprema, que es el mismo Pensamiento eternamente subsistente.

([26]) Igualmente dice Santo Tomás, I, q. 2, a. 1: "Haec propositio *Deus est*, quantum *in se* est, *per se nota est*, quia praedicatum est idem cum subjecto... sed non est per se nota *quoad nos*." Comprendemos, en efecto, que si Dios existe, existe por sí mismo; pero, ¿existe de hecho? Nuestra *abstracta noción* de Dios, que precisamente abstrae del acto de existir, no nos permite afirmarlo antes de estar seguros de que el mundo exige una causa superior a él.

([27]) En I *Met.*, c. II, lec. II, dice Santo Tomás: "Ista scientia, quae sapientia dicitur, quamvis sit *prima in dignitate*, est tamen *ultima in addiscendo.*"

4º ¿Por qué se dice que el sabio puede *enseñar* mejor que otro alguno? — Porque enseñar es comunicar a otros la ciencia o conocimiento por sus causas. Y precisamente porque el sabio conoce las causas supremas, le es dado enseñar a los demás mejor que ningún otro. De esta manera la sabiduría es la ciencia más docta: *illa scientia est magis doctrix vel doctrinalis, quae magis considerat causas* ([28]).

Estamos, pues, muy lejos de lo que afirma el empirismo nominalista o el positivista, que sostiene que la metafísica, lejos de ser la suprema ciencia, no es sino la última de todas, ya que no es sino una colección de hipótesis imposibles de verificar.

Mas el positivismo es la negación de toda filosofía, desde el momento que, en su opinión, nuestro conocimiento no puede elevarse sobre la experiencia externa e interna; lo cual equivale a confundir la inteligencia con los sentidos, al menos con el más alto de los sentidos internos, es decir con la imaginación y la memoria sensitiva; y a confundir, por consiguiente, lo inteligible con lo sensible, el ser con los fenómenos. Declara el positivismo que las pruebas de la existencia de Dios *no son científicas, por no ser verificables mediante la experiencia.* Felizmente no lo son; pues si lo fueran, Dios se reduciría a la categoría de los seres sensibles y ya no sería Dios, Causa suprema y último fin.

5º ¿Por qué se dice que el sabio, con preferencia a toda otra ciencia, *ama la sabiduría por sí misma*, independientemente de la utilidad material que de ella pudiera derivarse? — Porque el hombre, que ama la verdad por ella misma, ama sobre todo la Verdad suprema, que se encuentra en el conocimiento de las causas más elevadas, y es l afuente eminente de toda inteligibilidad y de toda vida intelectual y moral.

6º ¿Por qué, en fin, se dice que corresponde al sabio *ordenar las cosas*, tanto en los dominios de la teoría, como

([28]) SANTO TOMÁS. in I *Met.*, c. II, lec. II.

en los de la práctica? — Siempre por la misma razón: porque él conoce las causas más elevadas, el fin último, que es principio de todo orden, ya que a él se subordina todo lo demás. San Pablo dice, refiriéndose al orden de la gracia: *Spiritualis homo judicat omnia et ipse a nemine judicatur* (I Cor., II, 15).

¿Qué recibe la sabiduría de las otras ciencias y de la experiencia?

Podríase objetar con el empirismo nominalista y el idealismo subjetivista: La Metafísica, en opinión del mismo Aristóteles, no es, sin embargo, la primera de las ciencias en el orden de la invención; y por consiguiente, en este orden, *presupone otras ciencias* y de ellas recibe ciertas nociones necesarias; a ellas está, pues, subordinada. Recibe de la lógica las nociones de la demostración y de la inducción; de la filosofía de la naturaleza, la noción de *fieri* o devenir; y de la psicología las mismas nociones de concepto, de intelección y de sensación. Si, pues, estas ciencias le prestan las nociones que en absoluto le son necesarias, a ellas está subordinada la metafísica, y no es posible que sea una verdadera ciencia.

A esto se responde, según Aristóteles: La Metafísica recibe de estas ciencias *los materiales* o *materia de su consideración,* mas no *sus principios,* ni sus *primeras nociones.* Al contrario, a la luz de las nociones absolutamente primordiales, relativas al ser inteligible tomado en toda su universalidad, y a la luz de los primeros principios, la metafísica ilumina desde lo alto las nociones inferiores que esas ciencias le proporcionan. Por consiguiente no se subordina a ellas, antes por el contrario, las juzga con su luz soberana.

Sus primeros principios, tales como los de contradicción, causalidad y finalidad, los encuentra la metafísica profundizando la primera aprehensión intelectual del *ser inteligible,* que es el objeto primario de la inteligencia, y ella

comprende en un instante, desde su primer contacto con las cosas sensibles mediante los sentidos.

Y estos primeros principios, necesarios y absolutamente universales, que las otras ciencias suponen, la metafísica los analiza, formúlalos rigurosamente y los defiende contra quienes osan negarlos ([29]). De modo que es superior a las otras disciplinas, aun a aquellas que le proporcionan la materia de su consideración, materia que ella juzga con luz muy superior.

***

Continúase objetando: — Según Aristóteles, en oposición a Platón, *nuestro conocimiento intelectual depende de los sentidos,* no accidentalmente como de una ocasión, sino *necesariamente;* por consiguiente no es posible que posea *mayor certeza* que la sensación; luego tampoco la metafísica será más cierta que la experiencia y que las ciencias llamadas experimentales.

A esto se responde, con Aristóteles y Santo Tomás, que nuestro conocimiento intelectual depende *necesariamente* de los sentidos *de manera material y extrínseca,* mas *no de manera intrínseca y formal.* Santo Tomás (I, q. 84, a. 6) dice muy acertadamente: "El conocimiento sensible no puede ser causa total y perfecta del conocimiento intelectual, *sed magis quodammodo est materia causae,* sino que es más bien materia de la causa." — ¿En qué sentido? En el sentido de que lo inteligible no está sino en potencia en las cosas sensibles, y sólo pasa a ser formalmente inteligible en acto mediante la acción de la luz intelectual, llamada por Aristóteles "entendimiento agente"; sólo entonces lo inteligible aparece ante la inteligencia como apto para ser conocido; es que se muestra a ella con una iluminación intelectual muy superior a la luz sensible.

Por eso escribe Santo Tomás (I, q. 84, a. 5): "Como

([29]) ARISTÓTELES, *Metaph.,* l. IV, c. 3 y 4. *Com.* de S. Tomás, lec. 5, 6, 7.

se dice que vemos los colores en el sol o por él, así también hay que decir que el alma humana conoce intelectualmente todas las cosas *en las razones eternas*, y conoce en la medida que participa de ellas. La luz natural de la inteligencia, que reside en nosotros, es, en efecto, como una similitud participada de la luz increada que contiene las razones eternas de las cosas."

Asimismo nuestra inteligencia es capaz de abstraer *ab hic et nunc* la naturaleza de las cosas y considerarla *sub specie aeternitatis*. La naturaleza del león o la del lirio estaban destinadas a ser desde toda la eternidad τὸ τί ἦν εἶναι *quod quid erat esse;* es éste un intemporal difícil de traducir.

Mas fuera de la luz natural de la inteligencia, tenemos necesidad de las ideas abstraídas, extraídas, (por esta misma luz) de las cosas sensibles.

De modo que la CERTEZA METAFÍSICA del *valor real de los primeros principios* de contradicción, de causalidad, etc., (de su valor como ley no sólo del espíritu, sino del ser) está *fundada formal e intrínsecamente*, no en la sensación necesaria de antemano, sino en la *evidencia intelectual* de estos principios en la luz natural de la inteligencia. No obstante, esta certeza metafísica está igualmente *fundada material y extrínsecamente* en la *sensación y su objeto*. Esto es lo que significan las profundas palabras de Santo Tomás (I, q. 84, a. 6): "Sensibilis cognitio non potest dici totalis et perfecta causa intellectualis cognitionis, sed magis quodammodo est *materia causae*." La forma de la causa (forma causae) es la luz natural de la inteligencia en la cual conocemos el ser inteligible, del mismo modo que conocemos los colores en la luz del sol.

Si por el contrario la certeza intelectual de los primeros principios estuviera fundada *formal e intrínsecamente* sobre la sensación, el empirismo nominalista de los positivistas sería una gran verdad. La inteligencia no podría juzgar, desde arriba, el valor de la sensación, de la cual se sirve. Por el contrario júzgala a la luz de los primeros principios, cuando dice: una sensación sin objeto percibido

(vera sensatio sine reali sensato) es imposible; igual se ha de decir de una sensación sin causa o sin finalidad ([30]).

La inteligencia puede juzgar así, desde el elevado plano donde reside, la sensación y la experiencia, porque no sólo penetra hasta lo sensible abstracto, el color abstracto, el sonido abstracto, la extensión abstracta, sino hasta *el ser inteligible*, abstraído de las cosas sensibles; hasta el ser inteligible que como tal no es sensible y queda fuera del alcance de los sentidos y aun de la imaginación. Ésta, en efecto, es igualmente incapaz de captar *la causalidad eficiente como tal*, o la *finalidad;* pues si bien es capaz de llegar al color o al sonido, no lo es de llegar al *ser* o a *las razones de ser de las cosas*.

Queda pues demostrado que la sabiduría metafísica en ningún modo está subordinada a las ciencias de que se sirve. Es superior a ellas y las juzga como a seres inferiores. Por eso precisamente le es dado *utilizarlas*, en el sentido exacto que expresa la palabra *uti*. En efecto, sólo el superior *se sirve* del inferior *et non e converso, y no al revés*.

La metafísica puede así juzgar a las otras ciencias; mas ella por ninguna puede ser juzgada — *ipsa a nemine judicatur* — en el orden natural.

Definición real de la sabiduría.

Así somos llevados como por la mano a la definición real de la sabiduría: *Es la ciencia de las cosas por su Causa suprema;* en otros términos: la ciencia capaz de dar a conocer *las supremas razones de las cosas*. En el libro XII de la *Metafísica*, demuestra Aristóteles que Dios es el fin del

([30]) El texto de Santo Tomás, III, q. 76, a. 8, no contradice a esta aserción, como lo prueba Juan de Santo Tomás. Afírmase en él que si Dios produce una mutación subjetiva en los sentidos, faltando el objeto real correspondiente, es *"ac si homo expresse videret"*. Parecería haber sensación, mas no sería sensación verdadera. Cf. I, q. 51, a. 2; III, q. 57, a. 6, ad 3.

universo; y en el libro I, c. 3, hace un gran elogio de Anaxárogas, quien se muestra como un sabio entre hombres tomados del vino, cuando enseña que el universo exige una Inteligencia suprema que lo haya organizado.

Y estamos ya en posesión del carácter fundamental que hace inteligibles las diversas notas reunidas en la definición descriptiva del sabio; definición que responde al sentido que comúnmente se da a este término para distinguirlo de los demás.

Síguese de ahí que el objeto propio o formal de la metafísica es *el ser inteligible en cuanto ser*, y no en cuanto es móvil [31]. Su objeto propio es *lo real como real*. Lo real inteligible es aquí *abstracto*, no sólo de esta materia individual (como cuando se considera no esta agua, sino el agua en general), sino de *toda materia* [32], de modo que pueda ser aplicado al espíritu y aun analógicamente a Dios, Primer Ser.

Mientras que las otras ciencias consideran el ser bajo un aspecto particular (la física, el ser móvil; la matemática, el ser cuantitativo o la cantidad), la metafísica debe considerar el ser como ser, y los primeros principios del ser de los que se sirven las demás ciencias, sin tratar ex profeso de estos principios. Este dominio no podría permanecer inexplorable. La metafísica debe pues tratar de lo real como real.

(31) *La filosofía de la naturaleza*, como enseña Aristóteles al principio de la *Física*, tiene por objeto el *ens mobile, ut mobile*, el ser sensible y móvil, *en el primer grado de abstracción (Met.*, l. VI, c. 1), es decir, haciendo abstracción, no de toda materia, sino solamente de *la materia sensible individual*. Ella considera, por ejemplo, no *este* movimiento local, sino el movimiento local, el movimiento cualitativo, el movimiento de crecimiento, la mutación sustancial de las cosas, buscando sus causas profundas (materia prima y forma sustancial) y aun la causa suprema: *el primer motor*, cuya existencia prueba Aristóteles en el último libro de la *Física*. Las ciencias subordinadas a la filosofía de la naturaleza, como la mecánica, la óptica, etc., explican los fenómenos sensibles, no por sus primeras causas (materia prima, forma sustancial, primer motor y fin del universo), sino por las causas próximas.

(32) ARISTÓTELES, *Met.*, l. VI, c. 1, lec. 1.

No podría ser de otra manera, siendo la metafísica el conocimiento de las cosas por su causa suprema. En efecto, como enseña Aristóteles (*Met.*, l. IV, c. 1), *toda causa*, no individual, sino *general*, mediante la cual se explica *un efecto general*, como la vida vegetativa en la superficie de la tierra, *corresponde por sí misma a la naturaleza de este efecto*. Si bien es cierto que este *viviente*, padre de tal otro, es causa de la llegada de *este otro* a la existencia, no es capaz, sin embargo, de explicar o dar razón de *la vida* que en él es contingente, lo mismo que en su hijo [33]. Preciso es, pues, que exista una *causa general* y superior de la existencia de *la vida vegetativa;* y de la misma manera es necesaria una causa eminente de *la vida sensitiva*, así como de *la vida intelectual*. Es preciso, en fin, que exista una causa suprema del ser de las cosas que llegan a la existencia: de *su ser en cuanto ser*, ὄν ᾗ ὄν.

Ahora bien, como lo hemos visto ya, la metafísica es el conocimiento de las cosas por su causa suprema. Su objeto propio y formal es, pues, el ser en cuanto ser de las cosas, y que ella explica por sus causas supremas (eficiente y final). Aristóteles concluye: La metafísica debe, pues, investigar las primeras causas del ser en cuanto ser de las cosas" (*Met.*, l. IV, c. 1). Por este camino formula una vez más el principio del cual deducirá Santo Tomás (I, q. 45, a. 5) que *sólo Dios puede crear*, porque el efecto más universal (el ser de todas las cosas) no puede ser producido sino por la Causa más universal.

***

Y estamos al fin de la caza de la definición, *venatio definitionis*. Del concepto confuso de sabiduría (una cosa excelente en el orden del conocimiento) pasamos al concepto distinto. Trátase de idéntico concepto bajo dos diferentes aspectos, como es el mismo hombre el que antes era un niño y ahora es un hombre formado.

(33) SANTO TOMÁS, I, q. 104, a. 1.

El paso del concepto confuso, expresado por la *definición nominal*, al concepto distinto, contenido en la *definición real*, se ha realizado por *inducción comparativa ascendente*, es decir, comparando la cosa que se quería definir, confusamente conocida, con las cosas semejantes y diferentes: en el caso presente con los modos ínfimos de conocimiento y con los modos más elevados. Esta inducción comparativa ascendente júntase con la *división descendente de los diversos modos de conocimiento:* El conocimiento es o sensitivo o racional, y éste, a su vez, es un conocimietno ya por las causas próximas, o bien por las causas más elevadas. Sólo la última merece el nombre de *sabiduría,* si queremos conservar a este nombre su verdadero sentido, indicado ya en la definición nominal.

Al término de esta *venatio definitionis realis,* de esta caza de la definición, como se expresa Aristóteles, dando las reglas para llegar a ella ([34]), *el concepto confuso,* que fué el principio que dirigió la investigación ascendente y descendente, *reconócese a sí mismo en el concepto distinto,* como un hombre, medio dormido al principio, se reconoce a sí mismo, cuando, despierto ya del todo, se mira en un espejo. El encontrar la definición es, de esa manera, obra de la inteligencia, del νοῦς, más que de la razón discursiva ([35]).

([34]) Cf. *Posteriora Analytica,* l. II, c. 3, 4, 6, 7. *Com.* de Santo Tomás, lec. III y sig.

([35]) Mucho habría que decir a este propósito tanto en filosofía como en teología. No siendo posible detenerse aquí más largamente, notaremos lo que creemos más esencial.

La inteligencia, νοῦς, pasa progresivamente de la primera aprehensión intelectual confusa (anterior al juicio y al raciocinio) a la aprehensión intelectual *distinta.* Sírvese para ello, como *de un instrumento* (inferior a ella en cierto modo), de la inducción comparativa ascendente y de la división descendente. Pero ambas no son sino instrumentos, siendo la definición real muy *superior a ellos.*

Ciertos trabajos aparecidos estos últimos años acerca del método

Este ejemplo de la investigación de las definiciones nos da a entender con claridad el método que siguió Aristóteles para establecer la definición del alma, la del hombre, las de las diversas virtudes como la prudencia, la justicia, la fortaleza y la templanza, la del arte: *recta ratio agibilium,* y de otras muchas. Dió precisión al método empleado por Sócrates, cuya primera preocupación era definir rectamente aquello de que se discutía, determinar cuando menos el sentido que se da a los términos de que nos servimos ordinariamente, y sin los cuales el lenguaje y el pensamiento son imposibles. Así obligaba a los sofistas a emplear las palabras en un sentido determinado, o a guardar silencio.

De la definición dada de la sabiduría, síguese que tiene, lo mismo que la verdad que alcanza a conocer, un valor en sí, independientemente de la utilidad práctica y de cualquier provecho material. Si a veces se dice que es "inútil", es porque está *por encima de lo útil* y no por debajo. Ahora bien, lo que está por sobre lo útil y lo deleitable, es *lo honesto,* que debe ser amado por sí mismo, independientemente de las ventajas o deleite que pudiera proporcionarnos. Además, añade Aristóteles ([36]), la sabiduría, que es el más alto y noble conocimiento, es *más divina que humana:* "Se ha podido decir, escribe, que la posesión de esta ciencia está por sobre la humanidad, ya que la naturaleza humana es esclava de mil maneras ([37]).

aristotélico en la investigación de la *definición (Post. Anal.,* l. II) se olvidan de lo más importante en esa investigación, de su principio directivo, que es superior a la razón discursiva y que no es otro quiere definir; aprehensión expresada en el *quid nominis,* que contiene que el νοῦς y su aprehensión intelectual confusa de la cosa que se confusamente el *quid rei.*

La inteligencia no andaría tras la definición real si en cierto modo no la hubiera encontrado ya.

([36]) *Met.,* l. I, c. 2.

([37]) *Prius est vivere* (etiam materialiter) *deinde philosophari.* Id est prius est vivere etiam materialiter, non in ordine intentionis sed in ordine executionis. La vida del cuerpo está subordinada a la de la inteligencia, mas aquélla debe estar primero asegurada.

En decir de Simónides, «sólo Dios puede gozar de este privilegio de la sabiduría». Mas el hombre atentaría contra sí mismo, si dejase de buscar e investigar cuanto le sea posible en este alto conocimiento... Y la más mínima parte que de ella alcanzare será superior a todas las demás ciencias ([38])."

Aristóteles demostró muy acertadamente *(Met.,* 1. VI, c. 1) que la metafísica difiere específicamente de la matemática y de la filosofía de la naturaleza por *su manera de definir* y, como consecuencia, de demostrar (pues la demostración se apoya en la definición), ya que la metafísica *hace abstracción de toda materia, abstrahit ab omni materia.* Y considera en lo sensible los caracteres fundamentales que se encuentran en el orden suprasensible.

La filosofía de la naturaleza hace abstracción solamente de la materia individual; y considera, no *esta* mutación sustancial, sino *la* mutación sustancial en general, la generación y la corrupción; no *esta* planta y *este* animal, sino *la* vida vegetativa, *la* vida sensitiva y sus cuatro causas: formal, material, eficiente y final. Que es el primer grado de abstracción.

La matemática hace abstracción de las cualidades sensibles y del movimiento (y por consiguiente de la causa eficiente y final) y no considera sino *la cantidad*, continua o discreta: las figuras, los números y sus propiedades. Que es el segundo grado de abstracción, del cual participa la físico-matemática.

La metafísica procede según el tercer grado de abstracción; hace abstracción *de toda materia,* y considera, en las cosas sensibles, los caracteres inteligibles más universales, y los principios absolutamente necesarios que se encuentran en el orden suprasensible: *el ser inteligible,* la unidad, la verdad, la bondad, la belleza, la sustancia, la cualidad, la causalidad. En una palabra: lo inteligible es conocido haciendo abstracción de la materia, y lo inteligible superior lo es, como consecuencia, por abstracción de toda materia. De ahí proviene una certeza superior que abarca las leyes más elevadas de lo real ([39]).

([38]) Observa aquí Aristóteles, contra el poeta Simónides, que Dios no envidia la sabiduría del hombre. Los envidiosos, en efecto, son desgraciados desde el momento que desean lo que está por encima de ellos y se entristecen por la felicidad ajena; mas Dios no puede ser desgraciado, ni desear lo que está sobre él. Está muy por encima de la envidia.

Por ahí se echa de ver que para descubrir la Causa eficiente y final del ser mismo de las cosas sensibles y del hombre, no se ha de proceder, como lo hizo Spinoza, como un metafísico y con métodos matemáticos, haciendo abstracción de la causa eficiente y final. Tampoco se ha de pretender reducir la ontología a la psicología, el ser inteligible al *Cógito* cartesiano, ni el ser inteligible, tal como lo hizo Leibniz, a la *fuerza consciente por sí misma,* a la mónada. Sino que, por el contrario, hase de concebir el *cógito* y el pensamiento en general en relación con el ser inteligible, y definir *la fuerza* y *la acción* en relación con el ser que puede obrar y con el que puede ser producido: *operari sequitur esse.* A la luz de los primeros principios de la razón y del ser, la metafísica se eleva así a la Causa primera, que no necesita ser movida para obrar, *por ser ella su propia acción, est suum agere,* lo cual supone que *es el Ser mismo, est suum esse* (operari sequitur esse et modus operandi modum essendi): *Ego sum qui sum.* (Cf. Santo Tomás, I, q. 3, a. 4.)

LAS DOS SABIDURÍAS SOBRENATURALES

Compréndese aún mejor en qué consiste la sabiduría metafísica, si la comparamos con las dos sabidurías de orden superior, que pueden juzgarla *ex alto;* nos referimos a la teología y al don de sabiduría, de los que vamos a ocuparnos ahora.

([39]) SANTO TOMÁS, in *De Trinitate Boetii,* y. V, a I.

La Teología, su objeto, su luz, sus raíces en la fe infusa.

La teología es una sabiduría de orden sobrenatural, ya que necesariamente supone *la fe infusa*, en la cual radica, pues tiene como fin: 1º, explicar o analizar conceptualmente *las verdades reveladas o de fe*, a fin de entenderlas rectamente y no deformarlas como hacen los herejes; y 2º, deducir de ellas *otras verdades* virtualmente incluídas en ellas, llamadas conclusiones teológicas propiamente dichas, fruto de un razonamiento no solamente explicativo, sino objetivamente ilativo.

La distinción entre *verdades reveladas* y *otras verdades* deducidas de la revelación, es la clave del problema de la evolución del dogma, en el que todo cuidado es poco para evitar el confundir aquello que la Iglesia condena infaliblemente como erróneo de lo que condena como herético. Sólo en este último caso la proposición contradictoria es un dogma de fe ([40]).

El trabajo de *análisis conceptual* (que es la parte más importante de los tratados teológicos de la Trinidad, de la Encarnación, de los Sacramentos, de la gracia, etc.) y el de *deducción* de las conclusiones teológicas, son un trabajo humano realizado sobre los datos de la revelación o cosas reveladas. En este sentido la teología, como escribe Santo Tomás, *acquiritur studio humano* y no es un *hábito infuso*, una ciencia infusa (II, II, q. 45, a I, ad. 2).

No obstante, la teología, por el hecho de *fundarse* en la fe infusa, es una sabiduría de orden sobrenatural. Tiene por *objeto propio*, no el ser en cuanto ser de todas las cosas, ni tampoco a Dios como ser, primer ser y autor de nuestra naturaleza, sino *a Dios en cuanto Dios*, a Dios en *su Deidad* o *vida íntima*, naturalmente incognoscible; a Dios conocido por la revelación divina, a Dios *autor de la gracia* y de la gloria o beatitud eterna, esencialmente sobrenatural. Que es lo que enseña Santo Tomás (I, *q.* I, a. 10): "*Sacra doctrina propriissime determinat de Deo*, secundum quod est altissima causa, quia non solum quantum ad illud, quod est per creaturas cognoscibile (quod philosophi cognoverunt, ut dicitur ad Rom. I, «Quod notum est Dei, manifestum est illis») sed etiam *quantum ad id quod notum est sibi soli de seipso* et aliis *per revelationem communicatum*. Unde sacra doctrina maxime dicitur sapientia."

Este objeto, Dios y su Deidad, en su vida íntima, *oscuramente conocido* por la fe antes de serlo claramente por

([40]) El paso del *quid nominis* al *quid rei*, del concepto confuso (primeramente expresado a veces de manera concreta) al *concepto distinto* (expresado de manera más abstracta y precisa) es el punto capital en la cuestión de la *evolución del dogma*. Es ésta un paso de lo confuso a lo distinto, de lo implícito a lo explícito en la expresión *de una misma verdad*, por ejemplo: del misterio de la Trinidad o del de la Encarnación, o del de la presencia real del cuerpo de Cristo en la Eucaristía.

En cuanto a las conclusiones teológicas propiamente dichas, es decir obtenidas por un razonamiento no solamente explicativo, sino *objetivamente ilativo*, serían ya *otras verdades* que sólo *virtualmente* estaban *reveladas*. Cuando el Concilio de Nicea definió que el Verbo es consustancial al Padre, no definió una conclusión teológica, sino que precisó esta verdad revelada: *Et Deus erat Verbum: Y el Verbo era Dios* (Joan., I, 1).

Alguien ha sostenido recientemente que si sólo se hubiera revelado de Dios que es el *Ser mismo* o la *Sabiduría misma*, todas las conclusiones que de ahí pudieran deducirse, por ejemplo: *Dios es libre*, podrían ser propuestas por la Iglesia como reveladas y como dogmas de fe. Para defender esta tesis ha sido preciso afirmar que estas conclusiones son la *misma verdad* que los principios revelados de donde derivan. Cf. MARÍN-SOLA, *La evolución homogénea del dogma*, t. II, p. 333: "Dos proposiciones (acerca de Dios) de *predicados* realmente idénticos tienen un sentido realmente idéntico." Lo cual equivale a decir: Como los atributos divinos no son realmente distintos, esta proposición *Dios es inteligente* tiene *el mismo sentido* que estas otras: *Dios es libre, Dios es justo, Dios es misericordioso*. Ahora bien, eso equivale a la tesis nominalista según la cual los nombres divinos son sinónimos, como Tullius y Cicero. Cf. SANTO TOMÁS, I, q. 13, a. 4: Utrum nomina divina sint synonyma. Por ese camino podríamos decir: Dios castiga por su misericordia, y perdona por su justicia.

la visión, la teología lo comprende a la luz de la revelación llamada virtual; porque, después de haber analizado conceptualmente las verdades reveladas, va deduciendo las demás que en ellas están contenidas.

De donde se sigue que no es posible formarse justa idea de la elevación de la teología (ciencia de la fe, o de las cosas o datos de la revelación) si primero no se tiene idea precisa de *la fe infusa* y de su *eminente certidumbre, esencialmente sobrenatural*, superior en sí, a pesar de la oscuridad del objeto creído, a la certeza metafísica ([41]).

Hemos dicho poco ha que la *certeza metafísica* del valor real de los primeros principios de contradicción, causalidad, etc., *está fundada formal e intrínsecamente* en la evidencia intelectual de estos principios, y *material y extrínsecamente* en la sensación.

Aquí, como muy acertadamente lo explica Santo Tomás ([42]), *la certeza esencialmente sobrenatural* de la fe infusa en los misterios de la Trinidad y de la Encarnación redentora se *funda formal e intrínsecamente* en la autoridad de Dios revelante, y en la Verdad primera reveladora, a la cual se adhiere la fe infusa como a su motivo formal. Y *material* y *extrínsecamente* se funda en los signos de la revelación divina, como son los milagros, las profecías realizadas, la vida admirable de la Iglesia, etc.

Así como la vista capta en un mismo acto el color y la luz que hace que el color sea actualmente visible; así como la inteligencia natural comprende en un mismo acto un principio y la luz que lo hace comprensible y demuestra que es verdadero, del mismo modo *la fe infusa adhiérese sobrenaturalmente* por un acto único *a los misterios revelados* y *a Dios que los revela*, según la proposición de la Iglesia. "*Credere Deo* (revelanti) *et Deum* (revelatum) *est unus et idem actus*", dice Santo Tomás ([43]).

([41]) Santo Tomás, II, II, q. 4, a. 8: *Utrum fides sit certior scientia et aliis virtutibus intellectualibus.*

([42]) II, II, q. 4, a. 8; q. 1, a. 1, 3, 4; q. 2, a. 1, 2. Véase más adelante II parte, c. V.: La sobrenaturalidad de la fe.

([43]) Santo Tomás, II, II, q. 2, a. 2, c. y ad 1.

De ahí que la fe infusa, no obstante la oscuridad de su objeto, es más cierta *en sí* que la adhesión natural a los primeros principios. "Dicitur esse *certius* (in se) illud, quod habet *certiorem causam*. Et hoc modo *fides est certior tribus praedictis* (sapientia metaphysica, scientia et intellectu primorum principiorum), *quia fides innititur veritati divinae*, tria autem praedicta rationi humanae."

La fe infusa, en razón de la oscuridad de su objeto, no lo comprende de una manera tan natural y satisfactoria como la inteligencia natural comprende los principios evidentes; no obstante, su motivo formal (que es la Verdad primera revelante, a la que se adhiere sobrenatural e infaliblemente) produce una certeza más firme y elevada que cualquiera otra certeza natural.

Por eso la teología, que tiene su raíz en la fe infusa, aun siendo menos cierta que la fe, lo es más que la metafísica, y *desde lo alto puede juzgar a ésta sirviéndose de ella*, como el superior *se sirve (utitur)* de su inferior. Juzga, cuando menos, que tal proposición metafísica en nada se opone a las verdades reveladas, antes está conforme con ellas. En este sentido escribe Santo Tomás (I, *q.* I, a. 2): "Propria hujus scientiae (theologiae) cognitio est, quae est *per revelationem*, non autem quae est per naturalem rationem. Et ideo non pertinet ad eam probare principia aliarum scientiarum, sed solum *judicare de eis*. Quidquid enim in aliis scientiis invenitur veritati hujus scientiae *repugnans*, totum condemnatur ut *falsum*."

La fe infusa es muy superior a la teología, que se adquiere con el humano esfuerzo; pero comunica algo de su certeza a la ciencia que de ella deriva y que es, por consiguiente, una sabiduría superior a la sabiduría metafísica.

Fortalecimiento de la metafísica por la revelación divina.

Como puede echarse de ver en la filosofía cristiana, la metafísica puede recibir gran ayuda superior de la revelación divina (44).

La sabiduría metafísica, aun en las cosas propias que caen dentro de sus dominios recibe *no poca ayuda* (objetiva y subjetiva) de la fe infusa y de la teología. Así la certeza demostrativa de la existencia de Dios queda muy reforzada en un filósofo, si se hace cristiano. La fe infusa *confirma desde lo alto* su *natural adhesión* a las pruebas que ya conocía.

Santo Tomás ha hablado con frecuencia de este asunto (II, II, q. I, a. 5, ad 7; q. 2 a. 9, ad 3. *Quodl.* II, 6).

Este refuerzo es sobre todo manifiesto respecto a la idea de la *creación libre ex nihilo*, a la que la sabiduría metafísica hubiera podido llegar, pero que no ha comprendido ni aun entre los griegos, pueblo el mejor dispuesto para la especulación filosófica. En cambio ya desde la primera línea del *Génesis* está escrito: *En el principio creó Dios el cielo y la tierra.* Aquí aparece el sello de la inteligencia divina sobre la Biblia ya desde su primer libro.

Aristóteles afirmó ciertamente con gran seguridad, en el libro XII de su *Metafísica*, que *Dios, Acto puro*, es *causa final del universo:* todo agente obra por un fin, por un bien, y tiende hacia el bien supremo conocido o desconocido. En el primer libro, c. 3º, de la misma obra, hace un gran elogio de Anaxágoras por haber proclamado éste la necesidad de la primera Inteligencia ordenadora del mundo. Aristóteles no negó jamás que Dios sea *primer motor en el orden de la eficiencia*, y aun en cierta manera *causa de los seres.* Y aun deja entender esta opinión, particularmente en la *Metafísica*, 1. VI, c. I, 1026, a. 17: "Todas

(44) Esto lo ha demostrado admirablemente M. J. MARITAIN en su libro: *Les Degrés du savoir*, sobre todo en un capítulo de capital importancia relativo a "la sabiduría agustiniana".

las causas primeras son necesariamente eternas, pero *sobre todo las causas inmóviles y separadas*, por ser *causas de las cosas visibles.*" Sobre este texto notó Santo Tomás: "Ex hoc autem apparet falsitas opinionis illorum qui posuerunt Aristotelem sensisse, quod Deus non sit causa substantiæ cœli, sed solum motus ejus."

Mas Aristóteles nunca se elevó a la idea explícita de la *creación libre ex nihilo*, ni aun a la idea de *creación ab æterno.* Había en esta cuestión dos dificultades que en él no encuentran respuesta: 1º, ¿Cómo un ser, aunque sea un grano de arena, puede ser producido, no por transformación de una materia preexistente, sino *todo entero de la nada?* 2º, ¿Cómo el Acto puro inmóvil, que, si bien obra por manera de eficiencia sobre el mundo, parece obrar *siempre de la misma manera*, habría producido el mundo *libremente*, por un *acto libre* que hubiera podido no existir en él, y de tal suerte que hubiera podido no crear, o crear otro mundo distinto del actual?

Tales preguntas, que no hallan respuesta en la doctrina de Aristóteles, la encuentran en la *Suma Teológica* de Santo Tomás, I, q. 19, a. 3, 4, 5, 8; q. 22, a 1, 2, 3; q. 45, a. 1, 2, 3, 4, 5; q. 46, a. 1, 2, 3; q. 104, a. 1, 2, 3, 4. Por ahí se echa de ver la superioridad de la filosofía cristiana. Lo mismo acaece al tratarse de la inmortalidad del alma.

El don de sabiduría y el conocimiento cuasi experimental de Dios.

Hay todavía otra sabiduría, que es superior a la adquirida que llamamos teología. Es la *sabiduría infusa* o don de sabiduría: la sabiduría de los santos.

Santo Tomás dice explícitamente (I, q. I, a. 6, ad 3): "Como al sabio corresponde el *juzgar*, hay dos sabidurías diversas según *dos modos de juzgar.*" Sucede en efecto que un hombre *juzga por manera de inclinación (per modum inclinationis)*, como el que tiene una virtud juzga

bien de ella, por estar a ella inclinado. En este sentido dijo Aristóteles (*Etica*, l. x, c. 5) que "el hombre virtuoso es la medida y la regla de los actos humanos", y juzga de ellos rectamente. Pero hay otra manera de juzgar, y es la de aquel que, instruído en las cosas de la *ciencia moral*, puede juzgar rectamente sobre los actos de tal virtud, aun sin poseerla él mismo.

"A propósito de las cosas divinas, la primera manera de *juzgar (por inclinación o simpatía)* pertenece a la sabiduría, que es un don del Espíritu Santo, según las palabras de San Pablo (*I Cor.*, II, 15): «El hombre espiritual juzga de todas las cosas y por ninguno es juzgado.» Y Dionisio (*Nombres divinos*, c. II, 9) dice de Hieroteo que conocía las cosas divinas no sólo por el estudio, sino por una divina impresión οὐ μόνον μαθὼν, ἀλλὰ καὶ παθὼν τὰ θεῖα, *non solum discens, sed et patiens divina* (45). La segunda manera de juzgar pertenece a la ciencia teológica que se adquiere por el estudio, aunque sus principios nos son conocidos por la revelación." La primera manera es por connaturalidad o simpatía, la segunda es "secundum perfectum usum rationis".

Al tratar ex profeso del don de sabiduría, Santo Tomás (II, II, q. 45, a. 1 y 2) precisa estas enseñanzas. En el artículo primero habla sobre todo de *la especial inspiración del Espíritu Santo* de la que procede este conocimiento infuso; inspiración a la cual nos hace dóciles el don de sabiduría. En el artículo 2º habla, sobre todo, de *la simpatía* o *connaturalidad con las cosas divinas*, fundada en la caridad infusa; connaturalidad de la que *se sirve* la especial inspiración del Espíritu Santo, para hacernos comprender cuán bueno es el Señor (*gustate e videte quoniam suavis est Dominus*, Salm. 33, 9). Al inspirarnos el divino Espíritu filial afección por Dios (amor infuso), comprendemos que los misterios revelados por él son no solamente *verdaderos*, por haber sido revelados, sino *buenos* y soberanamente *conformes* con nuestras aspiraciones, sobre todo

(45) Por una especie de simpatía, καὶ ἐκ τῆς πρὸς αὐτὰ συμπαθείας.

con las aspiraciones sobrenaturales que la gracia suscita en nosotros. Por eso decían los discípulos de Emmaús: "¿No es verdad que nuestro corazón ardía en nosotros, mientras nos iba hablando en el camino y explicándonos las Escrituras?" (Luc. XXIV, 32.)

Por el hecho de *amar* los misterios revelados de la Encarnación y de la Redención, existe *actualmente* en nosotros una *relación de conformidad* de estos misterios con nuestras íntimas disposiciones y en consecuencia, bajo la especial inspiración del Espíritu Santo, comenzamos a contemplar estos misterios, no sólo como *creíbles*, por haber sido revelados, sino *como soberanamente amables* y dignos de un aprecio que cada día debería ser más puro e intenso (46). De ahí que la sabiduría infusa *saboree aun lo que de más oscuro* existe en estos misterios y lo que en modo alguno puede ser expresado, porque aun esto es divino y soberanamente amable y bueno; y hasta es lo más inefable y *más íntimo en la vida íntima de Dios*. Que es lo que hacía exclamar a santa Teresa: "Tanta mayor devoción y amor siento por los misterios de la fe, cuanto más oscuros son." Sabía muy bien la santa que tal oscuridad difiere absolutamente de la oscuridad de lo absurdo

(46) Cf. CAYETANO, in I, II, q. 58, a. 5, nº 10: "*Appetitu affecto ad aliquid*, puta ad vindictam, ex hoc ipso quod afficitur ad illud duo simul fiunt: nam *in ipso fit ipsa affectio* ad vindictam, et in vindicta *consurgit relatio convenientiae ad talem appetitum*. Ita quod vindicta incipit esse, et est conveniens tali appetitui, quae prius nom erat conveniens: non propter mutationem in vindicta, sed in appetitu. *Consonante autem vindicta appetitui, in intellectu consurgit quod ratio judicet eam esse convenientem*"... Lo que aquí se dice de la venganza, se ha de decir igualmente del objeto de la castidad o de la caridad.

JUAN DE SANTO TOMÁS, in *I, II*, q. 68, a. 1, 2, *De Donis Spiritus Sancti*, d. 18, a. 4, nº 11, explica este conocimiento por connaturalidad y dice: "Sic amor transit in conditione objecti." El objeto parece tanto más amable cuanto se le ama más. Ítem in I, q. 43, a. 3, al tratar de la inhabitación de la Sma. Trinidad en nosotros como objeto cuasi experimental cognoscible.

e incoherente, y que procede de una luz demasiado clara para la debilidad de nuestros ojos.

* * *

El esplendor de esta sabiduría infusa es incomparable en los grandes contemplativos.

De ellos se ha escrito muy acertadamente: "Existe una sabiduría inferior, que se atreve a usurpar el nombre de sabiduría, porque es tan limitada que no es capaz de comprender lo que le falta. La pequeñez de sus horizontes le comunica la triste prerrogativa de estar satisfecha de sí misma.

"El misticismo es sabiduría muy diferente; es la sabiduría de lo alto, que ve lo suficientemente lejos para darse cuenta de su limitada visión. La grandeza de la contemplación es el espejo sin mancha en el que ve su insuficiencia. La inmensidad de los lugares donde habita comunícale el excelso don del soberano desprecio de sí misma.

"Con este menosprecio, su grandeza va en aumento, y con su grandeza aumenta su bondad.

"La etérea majestad de la abrasada contemplación de un Ruysbroek es más fecunda que las entrañas de la tierra, más apacible que la respiración de un niño dormido. Un carácter especial del esplendor cristiano y católico, es que *la práctica le sigue,* como la sombra sigue al cuerpo.

"Cuanto el misterio es más inexcrutable, más alta es la contemplación, y la mirada del contemplativo más profunda para sorprender en su abismo las humanas miserias, misericordiosa para invitar, mansa para llorar, ardiente para amar y tierna para prestar ayuda (47)." Es viva imagen de la íntima conciliación de las divinas perfecciones: sabiduría, justicia y misericordia.



(47) E. HELLO, Introducción a la traducción de *Oeuvres choisies de Ruysbroek l'admirable.*

Así se echa de ver la notable diferencia entre las tres sabidurías de que acabamos de hablar. Y como la sabiduría teológica, que tiene su raíz en la fe infusa, confirma desde lo alto la sabiduría metafísica de la cual se sirve, *el don de sabiduría,* principio de *la contemplación infusa,* confirma la sabiduría teológica, como se ve sobre todo en los grandes doctores de la Iglesia, principalmente en un San Agustín y en un Santo Tomás. Al hablar del misterio de la Santísima Trinidad y del de la Encarnación redentora, hácenlo con encendidísimo amor y bajo la especial inspiración del Espíritu Santo; hablan de ellos como de algo que es vida de sus almas, vida de su vida. Y leyendo ciertos pasajes de sus obras, especialmente sus *Comentarios al Evangelio de San Juan,* vese claramente que poseen de Dios vivo, no solamente un *conocimiento abstracto,* que proporciona el estudio de la sana filosofía y más aún de teología, sino un *conocimiento cuasi experimental* (48), conocimiento propio del don de sabiduría, que en ellos va creciendo con el amor de Dios (49).

Mucho más clara que entre los filósofos de la antigüedad fué su *certeza* de las cosas divinas, y mucho más perfectamente que ellos poseyeron el *sentido del misterio* que, como vamos a verlo, aumenta a la par que la certeza, en vez de disminuirla o destruirla.

INFLUENCIA DE LA VOLUNTAD RECTA EN OTRAS DOS ESPECIES DE CERTEZA

Hay otros dos casos importantes de la influencia de la voluntad recta en otras dos especies de certeza: la de la prudencia y la de la esperanza.

(48) SANTO TOMÁS, I, dist. 14, q. 2, a. 2, ad 3: "*Cognitio ista est quasi experimentalis*", dice de este conocimiento afectivo de Dios, concedido por el Espíritu Santo; I, q. 43, a. 3, c., ad 1, ad 2. *In Epist. ad Rom.,* VIII, 14-16, sobre estas palabras: "*Testimonium reddit spiritui nostro quod sumus filii Dei.*"

(49) De este conocimiento hemos hablado largamente en *L'Amour de Dieu et la Croix de Jésus,* t. I, págs. 172-205.

Vamos a decir sobre ellas algunas palabras, y ver lo que pensaba Santo Tomás del espíritu de sagacidad o finura, que Pascal se complacía en oponer al espíritu geométrico.

¿Cómo explicar que personas poco instruídas, pero adornadas de una gran virtud, posean tan recto y *justo criterio* en materia moral, en cuestiones que harían dudar a muchos que han estudiado largos años esas materias y que propondrían dos soluciones tan complicada la una como la otra? ¿Cuál es la causa de que, en otro orden de cosas, ciertos cristianos tengan esperanza tan firme e inquebrantable, a pesar de las objeciones que puedan presentarse a su espíritu, mientras muchos que han estudiado especulativamente el misterio de la salvación, se preguntan: "*¿Seré del número de los predestinados?* ¿Y si no me es posible responder a esta pregunta, cómo puede mi esperanza llamarse cierta?"

Santo Tomás consideró ambas dificultades y les dió casi idéntica respuesta, que nos manifiesta la importancia que en la vida espiritual tiene el conocimiento por simpatía.

Certeza de la prudencia.

Al preguntarse si la prudencia es *verdadera virtud intelectual,* superior a la opinión, plantéase Santo Tomás (I, II, q. 75, a. 5, obj. 3) esta dificultad: "Una virtud intelectual es siempre el principio de un juicio verdadero, y jamás procede de ella uno falso. Mas no parece acontecer así con la prudencia, pues apenas es posible a un hombre evitar todos los errores en el juicio práctico, al dirigir nuestros actos, que son cosas contingentes, en medio de circunstancias tan variables; por eso se dice en la Escritura (*Sabiduría,* IX) que *los pensamientos de los mortales son tímidos y que nuestra prudencia es incierta en sus previsiones.* No parece, pues, que la prudencia sea verdaderamente una virtud intelectual", que pueda proporcionarnos algo más que una probabilidad.

Asimismo, ¿cómo juzgar, sin error, del *justo medio racional* que se ha de guardar *hic et nunc* en la fortaleza, la mansedumbre, la humildad y la paciencia para con las demás personas, tan diferentes entre sí, para con los superiores, los iguales y los inferiores?

A esto responde Santo Tomás (*ibid.,* ad 3): "La verdad del entendimiento práctico (es decir, de la prudencia) se entiende en sentido diferente que la verdad del entendimiento especulativo, como dice el Filósofo en el 1. VI de la *Ética,* c. 2; en efecto, *la verdad del entendimiento especulativo* consiste en su *conformidad con la cosa extramental (per conformitatem ad rem).* Y como el entendimiento no puede conformarse de manera *infalible* con los *objetos contingentes* (sobre todo tratándose de los acontecimientos futuros que hay que prever con prudencia), sino sólo con lo que es *necesario,* por idéntica razón las virtudes intelectuales especulativas (la sabiduría, el hábito de los primeros principios, las diversas ciencias) no se ocupan de objetos contingentes y particulares, sino solamente sobre las verdades necesarias y universales. En cambio, la verdad del entendimiento práctico (es decir, la prudencia, distinta, en esto, de la ciencia moral) está constituída *por su conformidad con el apetito o intención recta (per conformitatem ad appetitum rectum).* Cosa que no podría tener lugar en el orden de lo necesario, que no depende de nuestra voluntad, sino en lo que se refiere a las cosas contingentes, que dependen de nosotros, como son los actos humanos."

También es posible que, acerca de la moralidad del acto que se va a realizar, se posea una *certeza práctica,* aun cuando con ella coexistiera *ignorancia invencible* o *error especulativo involuntario.* Así puede uno juzgar prudentemente, con verdadera certeza *práctica,* que puede beber una copa que se le ofrece, y estar esa bebida envenenada (cosa que humanamente no es posible prever).

Queda así descartado el peligro del subjetivismo, pues se supone que la recta intención de la voluntad posee por naturaleza una rectitud fundada en el orden de lo necesario y lo universal, *per conformitatem ad rem;* porque precisamente en la conformidad con el objeto consiste la

verdad de los primeros principios morales (sindéresis) y de la ciencia moral que de ellos deriva.

La rectitud especulativa de los primeros principios morales y de las conclusiones necesarias y universales de la ciencia moral, no podía descender directamente por la vía del razonamiento hasta lo singular contingente, que es el acto humano que se trata de enderezar. Este singular contingente contiene, precisamente en razón de su singularidad y de su contingencia, algo de inefable y misterioso. ¿Cómo determinar en él, sin error, el justo medio que se ha de observar *hic et nunc*, y que a veces se ha de observar simultáneamente en la firmeza y la mansedumbre, en la magnanimidad y la humildad, con las personas de índole más diversa, y en ciertas difíciles circunstancias en que tan importante papel juegan los imponderables?

No sería esto posible sino mediante el apetito rectificado, *per conformitatem ad appetitum rectum;* es decir, mediante la rectitud de la voluntad y de la sensibilidad, rectitud asegurada por las virtudes morales, sin las cuales la prudencia no puede existir.

Por eso, nota a menudo Santo Tomás, siguiendo a Aristóteles, que el virtuoso, aun sin haber estudiado expresamente la ciencia moral, juzga con rectitud por una especie de instinto, *judicat per modum inclinationis*, lo que conviene practicar virtuosamente. El hombre casto juzga rectamente lo que conviene a esta virtud; asimismo el que es al mismo tiempo humilde y manso, fuerte y magnánimo juzga convenientemente del justo medio que se ha de observar *hic et nunc* en estas virtudes, que a veces hay que practicar simultáneamente.

Trátase evidentemente de un conocimiento por simpatía, pues por el hecho de que la voluntad y la sensibilidad son rectificadas por estas virtudes morales, hay relación de conformidad entre el hombre virtuoso y el justo medio que se ha de observar en estos diversos actos; y ésta es la razón por la que ese hombre virtuoso, por una especie de

tacto u olfato singular, comprenda inmediatamente qué es lo que le haría ir más allá de lo justo, por exceso o por defecto. Percibe cualquier falsa nota en la escala de las virtudes, y consigue, mediante una gran discreción, evitar cualquier suerte de confusión entre la franqueza y la brutalidad o la jactancia, entre la mansedumbre y la debilidad, la firmeza y la rigidez, la magnanimidad y la soberbia. Hay ciertos matices que el conocimiento especulativo no es capaz de determinar concretamente, mientras que el conocimiento por simpatía los distingue a veces sin dificultad.

Esto nos recuerda la distinción entre *el espíritu de finura* y el *espíritu geométrico.* Dice Pascal: "Lo que hace que los geómetras no sean espíritus finos es que no ven lo que tienen delante y que, acostumbrados a los principios perfilados y vulgares ([50]) de la geometría, y a no razonar sino después de haber visto bien y manejado sus principios, *son cosa perdida en las cosas de finura*, en que los principios no se dejan manejar de esta suerte. No se ven apenas, se sienten más que se ven; cuesta infinito trabajo hacerlos comprender a quienes no los comprenden por sí mismos: son cosas tan delicadas y complejas, que es necesario un sentido muy delicado y agudo para sentirlas, y *juzgar derecha y justamente de acuerdo con este sentimiento*... Es preciso ver *súbitamente la cosa en una sola mirada* y no con un razonamiento progresivo, por lo menos en una cierta medida. Por eso acaece pocas veces que los geómetras sean espíritus finos, y que éstos sean geómetras... Los espíritus finos, que no son sino esto, no tienen paciencia para descender hasta los primeros principios de las cosas especulativas... Hácenlo calladamente, naturalmente y sin arte." No es posible describir más acertadamente este conocimiento por simpatía.

([50]) *"Grossiers"*, dice Pascal. Alguien ha notado muy acertadamente que para hablar así de la geometría era preciso un geómetra bien desasido de su ciencia y que se sintiera muy superior a ella.

Certeza de la esperanza.

Así como ha hecho Santo Tomás un estudio metafísico del carácter propio de la certeza de la prudencia por conformidad con la voluntad recta, ha estudiado igualmente lo que constituye la certeza de la esperanza, como virtud teologal. Trátase de uno de los casos más notables de la influencia de la voluntad para dar especialísima certeza en orden a la acción.

Santo Tomás estudia este problema (II, II, q. 18, a. 4: *Utrum spes viatorum habeat certitunem)*, planteándose esta doble dificultad: La esperanza no parece poder ser cierta, por no pertenecer a la inteligencia sino a la voluntad. Además, aquí abajo, sin especial revelación nadie puede tener certeza de estar en estado de gracia ni de haberse de salvar; muchos se condenan, aun después de haber esperado. Si, pues, aquel que espera no está *cierto de su salvación*, ¿cómo podría tener *esperanza cierta*?

A lo que el santo responde: "La certeza reside *esencialmente* en esta facultad del conocimiento que es la inteligencia; mas se encuentra también *por participación* en todo aquello que es movido infaliblemente hacia el fin por la inteligencia. Por eso decimos que *la naturaleza* (de los seres inferiores al hombre) *obra con seguridad*, mientras que la inteligencia divina mueve infaliblemente a cada uno de los seres de la naturaleza hacia su fin (así la abeja construye infaliblemente su colmena de modo conveniente). Dícese igualmente que las virtudes morales operan con mayor certeza que el arte, en cuanto son como naturalmente movidas a sus actos por la razón o la prudencia. (Así nunca la justicia es principio de un acto injusto, ni la fortaleza de un acto de cobardía.) De la misma manera, *la esperanza tiende certeramente a su fin* participando de la certeza de la fe, que tiene su asiento en la inteligencia, y le propone su objeto."

Si bien es cierto que no estamos seguros de nuestra salvación —pues para estarlo necesitaríamos una especial re-

velación—, nuestra esperanza es cierta, con una *certitud de tendencia*. No es ésta una certitud especulativa, como la de la fe en los misterios revelados; es una *certeza práctica*, certeza de *tendencia*, que, guiada por la luz de la fe, *tiende infaliblemente en la dirección del fin que debe conseguir*. Así es cierta la confianza en Dios y en sus divinas promesas; porque la esperanza se apoya principalmente, no en la gracia recibida, sino en *la omnipotencia auxiliadora* y en la divina misericordia, en las cuales creemos infaliblemente.

Y cuanto crece más la esperanza, vivificada por la caridad, más aumenta esta certeza práctica. Su asiento está en la voluntad, mas la inteligencia no deja de juzgar *esta relación de conformidad*, que día a día va en aumento, entre la esperanza que se fortalece y Dios Todopoderoso y misericordioso que la inspira.



Por quí se echa de ver que *el intelectualismo* de Santo Tomás concede, tanto en el hombre como en Dios, *un gran papel a la voluntad y a la libertad*. Primero a la libertad divina: Dios creó el mundo por un acto soberanamente libre y, como dijo Bossuet, no es más grande ni más perfecto por haberlo creado. Esto no lo comprendieron ni Platón ni Aristóteles. A pesar de la conveniencia de la creación, ningún inconveniente hubiera habido en que no hubiera creado cosa alguna, y en nada se modifican sus perfecciones después de la creación. Además Santo Tomás, habituado a reconocer *los motivos* no infaliblemente determinantes de *la libre elección*, no tiene dificultad en afirmar que en Dios existen actos de puro *beneplácito*, cuando no es posible señalar motivos de determinada elección ([51]). Por ejemplo, por un acto de libérrimo beneplácito eligió a la Virgen María con preferencia a cualquiera otra virgen para ser Madre de su Hijo; en tal momento,

([51]) Cf. SANTO TOMÁS, I, q. 23, a. 5, ad 3.

de preferencia a los demás; en tal pueblo, y no en los otros.

De igual forma, el intelectualismo de Santo Tomás asigna amplio lugar a la voluntad y a la libertad del hombre, aun en ese *conocimiento por simpatía* de que hace poco hemos hablado, sobre todo en el de *la prudencia* que supone las virtudes morales, y en el del *don de sabiduría* que supone la caridad, y que en nosotros va en aumento con nuestra libre y meritoria generosidad, es decir, con el amor de Dios y de las almas en Dios.

CAPÍTULO SEGUNDO

EL VERBO SER, SU PROFUNDO SENTIDO Y SU ALCANCE

A fin de comprender a la perfección el sentido del misterio en metafísica y en teología, insistamos en primer lugar en lo que en ellas hay de claro, mediante un análisis metafísico del verbo *ser*.

Hemos visto, en el capítulo precedente, en qué sentido se ha de entender esta proposición tan frecuente en Aristóteles y Santo Tomás: *Objectum intellectus est ens*, el objeto del entendimiento es *el ser inteligible*. Esto es cierto de la inteligencia en general; mas tratándose de *la más imperfecta de las inteligencias*, como es la del hombre, lógicamente hemos de decir que su objeto propio es *el más imperfecto de los inteligibles: el ser inteligible de las cosas sensibles;* por este motivo tiene necesidad de estar unida a los sentidos para llegar a él (I, q. 76, a. 5) ([52]). Por la misma razón, en el estado actual, no le es dado conocer las realidades espirituales sino a través de las cosas sensibles. A esto se debe el que defina *lo espiritual de modo negativo*, llamándolo *lo inmaterial*, porque primero lo conoce en la materia. Para un espíritu puro, en cambio, lo material es más bien algo "no espiritual".

También hemos visto que el objeto de la metafísica es *el ser en cuanto ser* de las cosas, el ser abstraído de toda materia, y susceptible de ser atribuído al espíritu creado y analógicamente a Dios. No obstante, la metafísica lo

([52]) SANTO TOMÁS, I, q. 76, a. 5.

considera todavía *in speculo sensibilium*, y en esto difiere esencialmente de la intuición intelectual que el ángel tiene de sí mismo y de la visión inmediata de la divina esencia que poseen los bienaventurados.

Si se nos pregunta cómo se llega a esta proposición universal: "*el objeto de la inteligencia* (en general) *es el ser inteligible*", respondemos que se trata de una proposición evidente en sí misma para cualquiera que ha entendido bien el sentido del sujeto y del predicado.

Mas para llegar a comprender a fondo ese sentido, hay que notar inductivamente que nuestra inteligencia realiza tres operaciones: *el concepto* (o primera aprehensión), *el juicio y el raciocinio;* y que, en cada una de estas operaciones, lo primero que la inteligencia capta es el ser inteligible y las razones de ser de las cosas. *El concepto* o noción de una cosa cualquiera supone en efecto *la noción primaria* de ser; sin ella es imposible concebir la unidad, la verdad, la bondad, la belleza, la sustancia, la vida, la cualidad, la acción, etc. En cuanto *al juicio*, el verbo es como su alma; y todo verbo se reduce *al verbo ser*. Pedro corre, quiere decir: Pedro está corriendo. El raciocinio, en fin, expresa *la razón de ser*, sea de la cosa demostrada (tratándose de una demostración *a priori*), o bien de la afirmación de la existencia de una realidad (cuando se trata de una demostración *a posteriori*). En cuanto a la inducción filosófica, es ésta el paso metódico del concepto confuso al concepto distinto, y hemos visto ya que todo concepto supone el del ser inteligible.

Por ahí se ve, por el camino de la inducción, pasando precisamente de lo confuso a lo distinto, que con toda verdad se puede afirmar que *el objeto de la inteligencia es el ser inteligible* y no solamente los fenómenos y sus relaciones relativamente constantes, expresados por las leyes experimentales. Por encima de éstas están los *primeros principios de la razón y del ser*, tal como el de contradicción, sin el cual ni los conceptos, ni los juicios, ni los raciocinios serían posibles.

La reflexión metafísica sobre las formas del lenguaje.

Estas aserciones fundamentales reciben nueva confirmación por el estudio filosófico del *verbo ser*, por la reflexión metafísica de lo que de él dice la gramática, sobre todo si se comparan entre sí los dos verbos fundamentales: *ser* y *tener*, y se investiga su profundo significado y sus relaciones con el nombre, el adjetivo y el adverbio.

Hay infinita distancia entre estas dos proposiciones: "*Yo tengo la verdad y la vida*" y "*Yo soy la verdad y la vida*". Gran cosa es ya poder decir: "*Yo tengo* la verdad y la vida"; estoy seguro de poseerlas y poder comunicarlas a los demás. Mas uno solo ha podido decir: "*Yo soy* la verdad y la vida": Dios (Joan, XVI, 6) ([53]).

También escribió Santo Tomás: *Solus Deus* EST *suum esse*" ([54]). Dios solo es su existencia; sólo Él es el Ser mismo, y ha podido afirmar: "Yo soy el que soy", o "El que es" ([55]). En cambio todos los demás seres poseen la existencia; por eso es verdadera esta proposición: *Pedro* NO ES *su existencia*. Y esto es verdad antes que nuestro espíritu se ponga a considerarlo; y como el verbo *es* expresa la identidad real del sujeto con el predicado al decir: "Dios es el ser mismo", la negación *no es* niega esta identidad real cuando decimos: "Pedro *no es* su existencia, sino que *solamente* tiene la existencia". "In solo Deo essentia et esse sunt idem". Entre *ser* y *tener* media un abismo.

A los ojos del teólogo, el tratado de la Trinidad puede resumirse así: El Padre *es* Dios, el hijo *es* Dios, el Espíritu Santo *es Dios* ([56]). Mas el Padre *no es* el hijo, porque

([53]) Toda la doctrina de la Encarnación del Verbo o de la unión hipostática se basa en el profundo sentido del verbo ser en esta proposición: *Hic homo* EST *Deus*. Cf. SANTO TOMÁS, III, q. 16, a. 2.

([54]) I, q. 3, a. 4: "Deus non solum est sua essentia, sed etiam suum esse"; *Contra Gentes*, l. II, c. 52; l. IV, c. 11.

([55]) *Éxodo*, III, 14. Deus ad Moysen: *Ego sum qui sum . . . Dices filiis Israel: "Qui est* misit me ad vos."

([56]) SANTO TOMÁS, I, q. 28, a. 2; q. 39, a. 1.

nadie se engendra a sí mismo; y el Padre y el Hijo *no son* el Espíritu Santo ([57]).

De la misma manera toda la doctrina de la transustanciación está contenida en el sentido verdadero del verbo ser en esta proporción: "*Hoc est enim corpus meum* ([58])."

*
**

Esta profunda diferencia entre el verbo ser y el verbo haber, como la que existe entre la afirmación *esto es* y la negación *esto no es,* invitan al filósofo a reflexionar sobre las formas del lenguaje y los tesoros encerrados en las reglas de la gramática comúnmente admitidas por todos para la correcta expresión del *juicio.*

La parte de la gramática que más interesa al filósofo es la morfología, que indica las variaciones que sufren las palabras en sus formas para expresar las diversas modificaciones del pensamiento. El filósofo debe interesarse particularmente por la gramática comparada, que estudia un grupo completo de lenguas, y que, colocando a cada idioma en el lugar que le corresponde en la historia, con el cortejo de sus dialectos y lenguas congéneres que lo explican, lo considera en su desarrollo y sus transformaciones.

Mas sobre todo debe el metafísico estudiar atentamente *el verbo,* que expresa el estado de la acción; debe considerar lo que distingue las dos especies de verbos: 1º, *los activos* o transitivos, susceptibles de pasar a ser pasivos y reflexivos; 2º, *los neutros* o intransitivos, a los que se unen los verbos impersonales.

En estas dos grandes clases debe, en fin, considerar los dos verbos que encierran la máxima importancia: Ser y haber. *Ser* es un verbo neutro, base de todos los demás

([57]) *Ibid.,* q. 28, a. 3; q. 40, a. 2. Cf. Concil. Florent. *(Denz.* 703): "In Deo omnia *sunt* unum, ubi non obviat relationis oppositio." Así en un triángulo equilátero, cada uno de los tres ángulos es toda la superficie del triángulo, con la cual se identifica; y sin embargo *ninguno* de estos tres ángulos es cualquiera de los otros dos.

([58]) SANTO TOMÁS, III, q. 75, a. 1 y 2.

verbos y de todos los juicios; corresponde al objeto mismo de la inteligencia, en cuanto ésta se distingue de los sentidos; sólo un ser inteligente puede penetrar el profundo sentido de esta breve palabra *es.*

El verbo *haber* es un verbo activo y, en muchas lenguas modernas tiene, junto con el verbo *ser,* la propiedad de servir a la conjugación de los otros verbos y entrar en la formación de ciertos tiempos. De ahí su nombre de verbos auxiliares.

El verbo se encuentra en todas las lenguas, por ser elemento necesario de toda proposición y vínculo de nuestras ideas; particularmente el verbo *ser,* base de todos los otros, es el alma del juicio y por consiguiente del discurso.

*
**

Podríase hacer un estudio filosófico o seudo filosófico de las reglas de la gramática desde el punto de vista nominalista, o desde el punto de vista conceptualista, o también desde el punto de vista del realismo tradicional.

El nominalismo radical reduce el concepto a una imagen acompañada de un nombre común, y vese por consiguiente en la imposibilidad de elevarse hasta el ser inteligible.

El conceptualismo subjetivista reduce el concepto de ser y los demás conceptos a una forma subjetiva de nuestro espíritu, cuyo valor real sería al menos dudoso.

Para el realismo tradicional *la noción de ser* tiene un valor real, y los *primeros principios* que esta noción implica son *leyes del ser* y no sólo leyes del espíritu. Guiado, pues, por la luz intelectual de la noción de ser y de los primeros principios, el realismo estudia filosóficamente las reglas de la gramática. Lejos de someterse a ellas, como el nominalismo, domínalas y descubre los tesoros en ellas escondidos.

Que es lo que a menudo ha hecho Aristóteles, especialmente en las *Categorías,* c. 1º y 5º, que tratan de las nociones; al principio del *Perihermeneías* o De la Interpreta-

ción, l. I, c. 1-4, que habla de las proposiciones, expresión del juicio, y en la *Metafísica,* l. v, c. 7, en donde explica y justifica la división de las categorías del Ser, examinando los ***diversos modos de atribución*** o del empleo del verbo *ser.*

***

Toda proposición se compone cuando menos de dos términos, sujeto y predicado, unidos por la cópula que se reduce al verbo *ser.* Sucede no obstante que ciertas proposiciones van expresadas por una sola palabra, por ejemplo: *sum,* soy, o *amo;* mas su verdadero sentido es éste: *ego sum existens* y *ego sum amans,* yo soy existente o soy amante.

El verbo, como lo indica su origen *(verbum),* es la palabra por excelencia, el término esencial de la proposición, que puede reducirse a él. Ejemplo: resiste, habla, obra.

Las personas: yo, tú, él, nos dan a entender por quién es hecha la acción expresada por el verbo o a quién se atribuye la acción que el verbo significa.

El modo es la manera como el verbo presenta la acción que expresa: indicativo, condicional, imperativo, subjuntivo, infinitivo.

El tiempo es la forma que el verbo adopta para señalar el momento en que se realiza la cosa de que trata; el presente, el pasado y el futuro son por consiguiente los tres tiempos principales. Mientras que el nombre (Dios, hombre, virtud) hace abstracción del tiempo, el verbo (a excepción del infinitivo) expresa el tiempo que mide el estado o acción: soy, era, seré; escribo, escribía, escribiré.

Así las personas, los modos y los tiempos nos dan a entender por quién, cómo y cuándo se realiza la acción, o a quién, cómo y cuándo es esa acción atribuída.

***

Esta estructura gramatical de toda proposición corresponde a la *estructura misma del juicio* que la proposición expresa; y el juicio verdadero corresponde a algo *real,* es

decir, ya a la existencia de los seres, o bien a su naturaleza, o a su estado o a su acción y pasión.

Aristóteles repite, para expresar su realismo: "Los términos son el signo de los conceptos, y los conceptos son la semejanza de las cosas (59)." La proposición afirmativa o negativa es asimismo la expresión del juicio. Y si es cierto que el verbo es el alma del juicio, y que todo juicio se reduce al verbo ser, hase de concluir que, en los juicios reconocidos como verdaderos por los hombres en general, existe como una *visión intelectual de lo real, del ser inteligible,* y, en consecuencia, una ontología o metafísica rudimentaria; mas se encuentra como petrificada en el lenguaje. Y si sólo consideramos a éste de manera superficial o gramatical, al modo de los nominalistas, nunca llegaremos a sospechar los tesoros que encierra, ni la idea intelectual que en él se encuentra oculta. Es preciso saber hallar *el espíritu a través de la letra.*

Conocer el profundo sentido del verbo ser sería ya conocer el modo como se aplica analógicamente *a lo que existe por sí mismo* desde toda la eternidad y a lo *que existe por otro* y de manera contingente; a *lo que es en sí* (sustancia) o *en otro* (accidente). Equivaldría a saber cómo se aplica el ser a *lo real actual* y a *lo real posible,* y luego *al pasado* y a *lo futuro.* Sería conocer la definición del *futuro absoluto* (por ej., Pedro *será* fiel a su maestro) o de un *futuro condicional* (aunque se encontrara en las más dolorosas circunstancias, Pedro *sería* fiel a su maestro hasta el martirio). Y eso equivaldría a conocer ya lo esencial de la metafísica general u ontología, y aun más, porque el futuro absoluto y el futuro condicional no pueden ser definidos prescindiendo de los eternos decretos de Dios (60).

(59) *Perihermeneias,* l. I, c. 1: "Voces sunt signa intellectuúm, et intellectus sunt rerum similitudines."

(60) SANTO TOMÁS, I, q. 14, a. 13 y q. 19, a. 8. Ítem I, q. 16, a. 7, ad 3: Lo que ahora existe no ha sido *futuro desde toda la eternidad,* sino porque una causa eterna debía producirlo; mas sólo la primera causa es eterna. Ítem *Perihermenias,* l. I, lec. 13, S. Tomás.

Aunque el primer hombre antes de su caída no hubiera conocido, en el orden natural, sino estas verdades generales, hubiera conocido ya una cosa muy profunda: la estructura esencial de la afirmación humana, que indudablemente es mucho más importante que conocer lo que caracteriza a tal especie vegetal o animal. El conocimiento metafísico del sentido *de los pronombres personales: yo, tú, él,* no es otra cosa que el conocimiento de lo que formalmente constituye la persona ([61]).

*
**

Importa en primer lugar comprender *los diversos sentidos del verbo* ser en relación con *la naturaleza de las cosas,* y con relación a *su existencia* extramental y a la que pueden tener en nuestro espíritu. Luego se ha de observar con Aristóteles, que los diversos modos de atribución y matices del verbo ser corresponden *a las categorías del espíritu y del ser:* sustancia, accidente (cantidad, cualidad, acción, pasión, relación, etc.).

([61]) SANTO TOMÁS, III, q. 4, a. 2, y CAYETANO, *ibídem*, n. VI-XI. La personalidad es fundamentalmente *aquello por lo que* cada ser racional es *sujeto primario de atribución,* de tal modo que pueda decir: *yo;* y al cual se atribuye todo lo que le pertenece, mientras que él no es atribuíble a nadie. Así, Pedro y Pablo son personas. Dícese comúnmente: "Pedro *es* hombre, Pedro existe, Pedro tiene conciencia de sí mismo, Pedro es libre". En cada uno de estos juicios afirmativos, el verbo *ser* expresa la identidad real del sujeto de la proposición y del atributo; en efecto, decir: Pedro *es* hombre, es decir: Pedro es un ser que es hombre, etc.

¿Cómo es posible mantener esta identidad real del sujeto y del atributo de cada una de estas proposiciones? Para eso es necesario que en Pedro exista, bajo la diversidad de cualidades que se le atribuyen, algo de uno, de unidad, de idéntico y de real, que constituya formalmente el *sujeto primero de atribución* de todo lo que le conviene (de la naturaleza humana, de la existencia, de la conciencia de sí, de la libertad, etc.). En eso radica su personalidad fundamental o primera. En otra parte hemos tratado de esta cuestión, a propósito de la persona de Cristo. Cf. *Le Sauveur et son amour pour nous,* págs. 92-116.

Diversos sentidos del verbo ser con relación a la naturaleza o a la existencia de las cosas.

El juicio es verdadero si afirma lo que es, y niega lo que no es. En este sentido dijo Cristo: "*Est est, non non.*" "Que vuestro lenguaje sea: *esto es, esto no es*" (Mat., V, 37). Y San Pablo añade: "El Hijo de Dios, Jesucristo, el cual hemos predicado entre vosotros, no ha sido *sí y no,* mas ha sido *sí* en él: *non fuit Est et Non, sed Est in illo fuit*" (*II Cor.*, I, 19). "¡Ay de aquellos, dice Isaías (v, 20) que a lo malo dicen bueno, y a lo bueno dicen malo; que hacen luz de las tinieblas y de las tinieblas luz; que lo dulce hacen amargo y lo amargo dulce!" *Est est, non non.* En el claroscuro intelectual, negar lo claro por causa de la oscuridad que pudiera haber en él, sería reemplazar el misterio por el absurdo, confundir el ser con la nada, el bien con el mal, el espíritu con la materia.

Por esta razón la sabiduría metafísica debe tratar del valor real del principio de contradicción: "*el ser no es el no-ser*", que es una fórmula negativa del principio de identidad: "*el ser es el ser, el no-ser es el no-ser*". Alguien ha escrito: "El bien es el bien, el mal es el mal, y son necesariamente distintos; la carne es la carne, el espíritu es el espíritu, Dios es Dios, la criatura es la criatura, y sería gran aberración el confundir esas cosas." Todas las ciencias suponen la verdad del principio de contradicción o de identidad, aun sin ocuparse expresamente de su importancia; y si la sabiduría metafísica es la ciencia del ser en cuanto ser, a ella incumbe indudablemente el tratar del valor de este principio. Y así lo hace, probando que negar el valor de dicho principio sería destruir todo pensamiento, todo lenguaje, toda sustancia, y aun toda opinión y acción (ARIST., *Metaf.* l. IV, c. 3, 4, 5). Toda afirmación, aunque sólo fuera probable, quedaría destruída sólo con plantearla, y por consiguiente todo deseo y toda acción serían imposibles.

*
**

Pertenece, pues, a la sabiduría metafísica tratar de *la verdad*, que formalmente reside en el juicio de nuestro espíritu, y de las relaciones de conformidad del juicio verdadero con las cosas.

Comentando el pensamiento de Aristóteles y de Santo Tomás sobre esta materia, se ha escrito estos últimos años: "*La verdad no es una relación de nosotros con las cosas:* es una relación de nosotros con nosotros mismos, en ecuación con las cosas ... La relación de verdad es una relación puramente interior. La definición tomista de la verdad en nada prejuzga la cuestión kantiana ... Aun dado caso que las esencias no representaran otra cosa que un trabajo del espíritu sobre el misterioso noúmeno, este juicio: «el hombre es un animal racional», no sería menos verdadero."

Aunque así fuera, en ese "misterioso noúmeno" habría que admitir *distinción real y esencial* entre Dios, el hombre y los seres inferiores al hombre; de otra suerte, ¿cómo podría decirse *con verdad:* el hombre es un animal racional, esencialmente distinto, a la vez, de Dios y de los seres no racionales?

***

De que *a veces* la relación de verdad sea una relación puramente interior, como cuando digo: *cogito, pienso,* no se sigue que la verdad en general se deba definir así. Asimismo, de que el juicio verdadero *no sea siempre* un juicio de existencia, aun cuando se refiera a cosas extramentales (tomadas en su naturaleza), no se sigue que se pueda definir la verdad en general por una relación puramente interior. Equivaldría esto a olvidar que *la verdad,* que formalmente reside en el espíritu, se dice *analógicamente* (no unívocamente) según se trate del espíritu increado y del espíritu creado; según que se trate de la conformidad de nuestro juicio, ya con *la naturaleza* de las cosas extramentales, ya con *su existencia,* o bien con lo que *existe en nuestro propio espíritu.* Santo Tomás dice a

menudo: "*Judicium* (verum) *intellectus est de re secundum quod est* (62)." Y la palabra *est* dícese analógicamente de la naturaleza de las cosas, y de su existencia, bien fuera del espíritu, bien en el espíritu mismo. No es lícito confundir el último de los miembros a los cuales se aplica la analogía con la noción analógica tomada en general; de hacerlo así, se confundiría el ser en general con el más imperfecto de los seres y aun con sus accidentes.

Tratándose *de lo que hay en mi espíritu,* yo puedo realizar o bien un juicio de *existencia (cogito,* actualmente tengo tal pensamiento), o bien un juicio sobre *la naturaleza* de mi pensamiento o de tal razonamiento (por ejemplo: *las leyes reales del pensamiento* son verdaderas, tanto las leyes psicológicas experimentales, como las que versan sobre la profunda naturaleza de la intelección. También son verdaderas *las leyes lógicas* del pensamiento, por ejemplo las leyes del silogismo, como coincidencia del pensamiento consigo mismo).

Si se trata *de la existencia de las cosas extramentales,* me es posible formar un juicio de existencia que afirme ya una cualidad positiva existente, o bien una negación o una privación; por ejemplo: Pedro tiene buena vista, o Pedro es ciego.

Si se trata de *la naturaleza de seres extramentales,* nuestro juicio puede referirse o bien a una perfección positiva (ex. gr. la vista es una preciosa cualidad del animal), o bien a una privación (la ceguera es un mal). Si se nos pregunta: ¿es un mal la ceguera?, respondemos: —*Sí, así es;* pero nada afirmamos acerca de *la existencia* de ese mal; sólo hablamos de su naturaleza. De igual manera, cuando consideramos la naturaleza del hombre, haciendo abstracción de su existencia, decimos: "el hombre *es* un animal racional", o bien: "en todo triángulo, los tres án-

(62) Santo Tomás, in *Perihermenias,* l. I, lec. 9: "Veritas est in intellectu prout judicat *esse quod est,* vel *non esse quod non est.*" I, q. 16, a. 3: "Verum quod est in intellectu, convertitur cum ente ut manifestativum cum manifestato."

gulos equivalen a dos rectos"; proposición que seguiría siendo verdadera aunque desaparecieran todos los triángulos, ya que ese juicio nada tenía que ver con su existencia; y sin embargo se refería a *la naturaleza* de algo extramental. Del mismo modo, cuando decimos: un círculo cuadrado no sólo es *inconcebible* subjetivamente, sino que es realmente imposible fuera del espíritu. Decir que es *realmente imposible*, es mucho más que afirmar que *es impensable*.

***

Importa, pues, muy mucho en el claroscuro intelectual, donde va mezclada la luz con las sombras, no olvidar que *la luz de la verdad* se toma *en diversos sentidos*, analógicamente o *proporcionalmente semejantes*, con relación a la naturaleza de las cosas o a su existencia, ya sea extramental, o bien exista en nuestro espíritu, en forma de semejanza o de ideal ([63]).

Tampoco es lícito confundir las ideas directas, que tienen relación directa con las cosas, tal como la idea de hombre, de león *(intentio prima)* y las ideas en cierto modo reflejadas, fruto de nuestra reflexión sobre nuestras ideas directas, para clasificar a estas últimas; por eso hablamos de géneros y de especies *(intentio secunda)* ([64]). Desde este punto de vista, los juicios verdaderos que se refieren a nuestras ideas reflejas, por ejemplo a la precisión de las leyes del silogismo subjetivamente consideradas, son notablemente diferentes de los juicios verdaderos acerca de la naturaleza de las cosas extramentales, hecha abstracción de su existencia. Existe entre ellos la misma diferencia que cuando yo digo: un círculo cuadrado no es sólo *subjetivamente inconcebible*, sino que es *realmente imposible* fuera

([63]) Cf. SANTO TOMÁS, in I *Sent.*, dist. 19, q. 5, a. 1, donde explica detenidamente esta proposición: "Veritas habet fundamentum in re, sed ratio ejus completur per actionem intellectus, quando scilicet res apprehenditur eo modo quo est."

([64]) Cf. *Ibidem.*

del espíritu; es evidente que ni la Omnipotencia es capaz de darle realidad, ni aun por milagro. A través de esta indestructible evidencia échase de ver el valor de nuestra inteligencia, que llega así no solamente a las leyes subjetivas del espíritu, sino a las *leyes absolutamente necesarias del ser*, con absoluta certidumbre.

Si se trata, en fin, no ya solamente del espíritu creado y de sus diversos géneros de juicios, sino del espíritu increado, entonces *la verdad* de la inteligencia divina no será ya solamente una *conformidad* con el ser divino, sino una *identidad;* porque el ser divino es *por su propia naturaleza* no sólo inteligible en acto, sino conocido siempre, actualmente, por sí mismo. Mientras que la naturaleza de la planta y la del animal no son sino *inteligibles en potencia;* mientras que la naturaleza del espíritu creado (sobre todo después de separarse del cuerpo) es *inteligible en acto*, la naturaleza de Dios es por sí misma *intellecta in actu*, actualmente conocida. Ella es el ser mismo siempre actualmente conocido; más aún, es el mismo Pensamiento eternamente subsistente, un puro destello intelectual, no transitorio, como los del hombre de genio, sino perpetuamente inmutable, medido por el único instante de la inmoble eternidad ([65]). Además, antes de cualquier decreto de su voluntad, Dios conoce los posibles; mas no conoce los futuros contingentes sino en sus decretos, bien positivos (cuando se trata del ser y del bien), o ya permisivos (si se trata del mal moral) ([66]).

Es evidente que, en todos estos ejemplos, la noción de verdad es, no unívoca, sino *analógica;* tiene no un solo sentido, sino *muchos, proporcionalmente semejantes*, po-

([65]) I, q. 10, a. 1: Utrum convenienter definiatur *aeternitas: interminabilis vitae* TOTA SIMUL *et perfecta possessio.*

([66]) I, q. 19, a. 4, a. 8, y q. 14, a. 13. en II, II, q, 171, a. 3, SANTO TOMÁS dice: "Quaedam in seipsis non sunt cognoscibilia, ut contingentia futura, *quorum veritas non est determinata.*" Su verdad, ya se trate de los futuros contingentes absolutos o de los condicionados, no está determinada sino por un decreto eterno de Dios, que permanece oculto para nosotros.

seyendo, no obstante, todos sentido propio y no solamente metafórico. Así sólo metafóricamente decimos de Dios que está *enojado*, en cambio decimos en sentido *propio* que es veraz, que es la *Verdad misma;* y también afirmamos en sentido propio que nuestro juicio es verdadero, siempre que esté conforme con la naturaleza o con la existencia de las cosas.

Todo lo que acabamos de decir lo podemos resumir en el siguiente esquema:

- Conformidad de la inteligencia
  - divina con
    - *el Ser de Dios.*
    - los posibles.
    - *las criaturas existentes,* pasadas y futuras.
  - creada con
    - *la naturaleza* de lo que está
      - en el espíritu
        - leyes reales del pensamiento.
        - leyes lógicas del pensamiento.
      - fuera del espíritu
        - como perfección positiva.
        - como privación.
    - *la existencia* de lo que está
      - en el espíritu
        - ex.: *cogito,* pienso.
      - fuera del espíritu
        - ex.: el mundo exterior.

Esos son evidentemente los diversos matices de lo claro en medio de tantas oscuridades, que provienen de las cosas que están, bien *sobre* las fronteras de lo inteligible, o bien *por debajo* de ellas. En esto podemos echar de ver los *diversos sentidos* del *verbo ser,* sin caer en la metáfora, según que se trate de aquello que está en nuestro espíritu o en las cosas, o según nos refiramos a la naturaleza de las cosas o a su existencia.

Mas conviene pasar adelante y considerar los diversos matices del verbo ser en lo que se refiere a las diversas modalidades del ser, que se llaman categorías.

Los diversos sentidos del verbo ser y las diversas categorías de lo real.

Las diversas categorías del espíritu, tales como la sustancia, la cuantidad, la cualidad, la acción, la relación, etc., pueden ser consideradas ya desde el punto de vista lógico, o psicológico, o metafísico, con relación a la realidad misma.

Aristóteles se colocó en el primer punto de vista, en el libro primero de las *Categorías;* y en el tercero, en su *Metafísica* (l. 5º y 7º).

Lo que en este último lugar enseña encierra un valor totalmente distinto para un realista, para un nominalista y para un conceptualista. Aristóteles habla evidentemente en realista al apoyarse aquí en el valor real del principio de contradicción, que defiende más arriba, en el libro IV.

He aquí cómo se expresa, al analizar los diversos matices o acepciones del verbo ser en cuanto se refiere a lo real y a sus diferentes categorías. Enseña que *los diversos modos de atribución* corresponden a *las diversas modalidades del ser,* siempre que la atribución o afirmación esté conforme con lo real.

"Así, escribe, *entre los atributos* (que afirmamos de las cosas), los unos dicen *la naturaleza misma* o *la esencia de la* cosa (la piedra es una sustancia inanimada, Sócrates es hombre); los otros expresan *su cualidad* (Sócrates es virtuoso); las otras *su cuantidad* (Sócrates es grande); éstos, *su relación* (Sócrates es hijo de fulano); los otros *su acción* (Sócrates escribe); los de más allá *su pasión* (Sócrates está acalorado, iluminado); unos *el lugar* (Sócrates está en Atenas); y otros, en fin, *el tiempo* (Sócrates tiene cuarenta años). En cada una de estas atribuciones afírmase tal o cual modo de ser. Porque no existe la menor diferencia entre «este hombre está paseando» y «este hombre se pasea»; entre «este hombre está cortando» y «este hombre corta». Dígase lo mismo de las demás categorías" ([67]).

([67]) *Metafísica,* l. V, c. 7. En otro lugar presenta Aristóteles una lista más completa de las categorías. Cf. *Categ.*, I, y *Top.*, I, 9, 103.

Algunos historiadores de la filosofía han hecho notar que esta certera advertencia fué hecha acaso por primera vez por Aristóteles, y que los gramáticos se han aprovechado de ella. Sea como fuere, esto equivale a decir que en el fondo sólo existe un verbo, el verbo sustantivo, el verbo *ser*. Todos los demás verbos suponen a éste, añadiéndole una modalidad: la de la cuantidad, o la de la cualidad, de la acción, de la pasión, de la relación, o las de tiempo y de lugar.

No pretendemos examinar si, en esta enumeración de las categorías, las últimas podrían reducirse a las de relación. Lo que no admite duda es que aquí tenemos, desde el punto de vista realista, la reflexión metafísica sobre los diversos sentidos del verbo ser en sus relaciones con el nombre (hombre, animal), con el adjetivo (virtuoso), con los adverbios de tiempo y de lugar. El *nombre* o *sustantivo*, que sirve para designar las personas, los animales, las cosas, expresa su naturaleza o sustancia (Sócrates, hombre, caballo, papel). El *pronombre: yo, tú, él*, ocupa el lugar del nombre. El *adjetivo* se añade al nombre para indicar una cualidad (caballo negro, hombre virtuoso). El *adverbio* modifica el significado del verbo, del adjetivo o de otro adverbio (este caballo corre aprisa, muy aprisa, es muy hermoso). Y principalmente indica tiempo y lugar (mañana tengo que ir lejos).

Tal es la estructura del lenguaje humano; expresa la estructura del juicio, cuya alma es el verbo, que en último caso se reduce al verbo *ser*.

Santo Tomás, en su Comentario a este capítulo VII del libro V de la *Metafísica*, lección IX, hace distintas observaciones sobre el verbo fundamental.

Según sus palabras, sería grave error pensar que la división aristotélica de las categorías es solamente una deducción gramatical conseguida por la comparación de los vocablos, del verbo, del nombre, del adjetivo y del adverbio (68).

(68) Esto pensaron, no obstante, Trendelenburg, Grote y Boutroux (Cf. *Grande Encyclopédie*, art. *Aristote*).

En realidad Aristóteles hace aquí tres cosas, según su método habitual:

1º *Considera los vocablos;* pero esto es solamente el punto de partida de su investigación, y es cosa muy útil: "porque los términos son los signos de los conceptos, y éstos son la semejanza de las cosas", como se dice en el *Perihermeneías*, l. I, c. 1. Mas Aristóteles no se detiene en esta consideración gramatical.

2º *Considera principalmente el verbo ser* en las diversas especies de juicios, observando expresamente que *los diversos modos de ser* corresponden a los *diversos modos de atribución* o de afirmación relativa al ser o a lo real. No pierde de vista aquí Aristóteles lo que anteriormente había enseñado: que el objeto de la inteligencia es, no el fenómeno sensible, sino el ser inteligible; y que el alma de todo juicio es el verbo ser.

3º *Considera que el ser en general no es un género* (porque un género no se entiende más que en un solo sentido), *sino un análogo*, que se entiende en sentidos diversos, pero proporcionalmente semejantes. El Estagirita tiene esto muy presente; pues en su libro sobre las *Categorías*, en la introducción consagrada a las nociones anteriores a las Categorías (*antepraedicamenta*), habló de los nombres unívocos, equívocos y análogos, y repite a menudo que el ser no es una noción equívoca, sino analógica (69). Un género (como animalidad) tiene, en efecto, un solo significado (animal = cuerpo dotado de vida sensitiva) y se diversifica por las diferencias extrínsecas (las diferencias específicas del hombre, del león, del caballo; diferencias que no son de la animalidad, sino extrínsecas a ella). Por el contrario, el ser, como todo término analógico, posee múltiples sentidos (ser por sí mismo; ser por otro o causado; ser en sí = sustancia; ser en otro = accidente) y las modalidades que lo diferencian son intrínsecas a

(69) Cf. *Post. Anal.*, l. II, c. 13, 14; *Met.*, l. III, c. 3; l. X, c. 1; l. XII, c. 4; *Ética a Nic.*, l. I, c. 6. Aristóteles llama a veces al análogo *equívoco non a casu sed a consilio.*

él (70), porque también son ser. Mientras que la racionabilidad (diferencia específica del hombre) no pertenece a la animalidad, ni es un modo de dicha animalidad, la sustancialidad (o modalidad propia de la sustancia, por oposición a accidente) es igualmente ser y un modo del ser; porque nada de lo que es cae fuera del ser. La noción de ser no contiene aún implícitamente la de sustancia, mas contiénela de manera actual-implícita. Nada de lo que es está fuera del ser.

Para distinguir, pues, las categorías o modalidades del ser, no se contentó Aristóteles con comparar los vocablos; sino que sobre todo consideró los diversos sentidos del verbo ser, teniendo en cuenta que el objeto de la inteligencia es precisamente el ser inteligible, que no es un género susceptible de diferencias extrínsecas; el ser no admite otra división que en diversos modos de ser (que también son ser) y corresponden a los diversos modos de atribución, ya que la atribución o afirmación expresa al ser bajo sus diversos aspectos.

Decir: "el hombre es un animal racional", es decir que lo es sustancialmente. Decir que tal hombre es virtuoso, es decir que lo es cualitativamente. Decir que es padre de otro, es decir que lo es relativamente. Decir que escribe, es afirmar que obra de tal manera, etc.

Las diversas modalidades del ser son algo así como sus diferentes matices; son, con relación al ser, análogos a los siete colores del arco iris con relación a la luz (71).

(70) *Mét.*, l. III, c. 3, lec. 8 de Santo Tomás.

(71) Además (SANTO TOMÁS, in *Mét.*, l. V, c. 7, lec. 9) el atributo *pertenece a la esencia* del sujeto primero de atribución, siendo entonces un atributo *sustancial*, o bien *no le pertenece*, y entonces es un *accidente*. Puede ser un accidente *absoluto* que se une al sujeto por su forma (cualidad) o por su materia (cuantidad). También puede ser un accidente *relativo* a otro (como la paternidad) o una denominación relativa al efecto de la acción, del tiempo, del lugar, etc. El ser no se divide inmediatamente en diez categorías, mas la división se hace primero en dos miembros, que se subdividen a su vez; e importa poco que la última subdivisión encierre alguna dificultad, que en nada afecta a las divisiones anteriores.

Identidad expresada por el verbo ser.

Es evidente que entre el sujeto y el predicado de una afirmación afirmativa hay distinción lógica o de razón. Mas el verbo *est*, que los une, ¿no es cierto que expresa *su identidad real*, cuando decimos: Pedro *es* hombre, alto, virtuoso, paciente, etc.? Sí; estos juicios expresan la identidad real del sujeto y el predicado: Pedro es el *mismo ser* que *es* hombre, alto, etc. *El mismo sujeto es* todas esas cosas, a títulos diferentes.

No obstante, nunca decimos: "Pedro es su existencia". Pero decimos: *Solus Deus est suum esse* (72), Dios solo es su existencia, Dios sólo es el mismo Ser, porque sólo en él la existencia es un *atributo esencial. Pedro no es su existencia;* tiene su existencia, que es en él un *atributo contingente*. Hay aquí una distancia infinita entre el verbo ser y el verbo haber o tener.

De la misma manera, aunque Pedro *sea* hombre, *no es* su humanidad. Ésta (aun siendo en él un atributo esencial, y no un atributo contingente), no es sino su *parte esencial*. Mas la parte, aunque sea la esencial, *no es el todo;* ni es realmente idéntica al todo, que al mismo tiempo contiene otra cosa. Hay entre estas cosas distinción real, inadecuada; la parte no se identifica realmente con el todo. Y aun hay distinción más profunda entre *Pedro* y *su existencia*, que es en él un atributo no esencial, sino contingente.

Esta proposición: *Pedro no es su existencia* (y en esto difiere de Dios), es verdadera *antes* de cualquier consideración de nuestro espíritu. Lo mismo esta otra: *Dios es su existencia*. Ahora bien, si en esta última el verbo ser afirma la identidad real entre el sujeto y el predicado, ¿no nos veremos obligados a decir que, en la precedente (Pedro *no es* su existencia), la negación *no es* niega tal identidad real y afirma, en consecuencia, la distinción real, o sea una

(72) SANTO TOMÁS, I, q. 3, a. 4; q. 50, a. 2, ad 3.

distinción *anterior a la consideración de la mente?* Así es en verdad; con otras palabras; afirma, con Santo Tomás, que en Pedro una cosa es la esencia y otra la existencia, *in Petro aliud est assentia et aliud esse* (73).

Asimismo, *aliud est persona Petri* (per propriam personalitatem jam constituta) *et aliud esse*; porque el esse o la existencia no es sino un atributo contingente en Pedro, totalmente distinto de su esencia. En toda persona creada, *aliud quod est* (el suppositum) *et esse* (74). Solamente en Dios se identifican la esencia y la existencia (75).

Si esta proposición es verdadera: *Petrus non est suum esse, Pedro no es su existencia,* si es verdadera antes de la consideración de nuestra mente, ¿no se seguirá que anteriormente a esta consideración hay distinción real entre la esencia de Pedro y su existencia, y aun entre la persona de Pedro y su existencia? *Pedro tiene* la existencia, en vez de *ser* la existencia; sólo el Salvador pudo decir: "*Yo soy* la verdad y la vida"; lo cual supone que pudiera haber dicho: "*Yo soy* el Ser mismo", "*Ego sum qui sum*". Cosa que equivalía a la afirmación paladina de su divinidad. Por eso la Virgen María pudo ser llamada "Madre de Dios", por ser la madre de Jesús que *es* Dios.

El verbo ser expresa la identidad real del sujeto y del predicado en esta proposición: "*Hic homo, Christus, est Deus*". Esta real identidad es la de *la única persona*, la del único sujeto primero de atribución, al que pertenecen la naturaleza humana y la naturaleza divina: "*Ego sum via* (ut homo), *veritas et vita* (ut Deus)". (Joan., XIV, 6) (76). Así se verifica también la fórmula sacramental: "Hoc est enim corpus meum" (77).

(73) *Ibíd.*, y *Contra Gentes*, l. II, c. 52.

(74) I, q. 50, a. 2, ad 3.

(75) Cuando decimos: "En Pedro la animalidad *no es* la racionalidad", no es que haya distinción real entre animalidad y racionalidad. ¿Por qué? Porque se trata de dos formalidades que se reducen al *mismo concepto* de humanidad, mientras que *la existencia*, siendo un predicado *contingente* de todo ser creado, no puede ser predicado esencial de ninguna naturaleza creada.

Tal es el profundo sentido del verbo ser; él contiene a la vez una cosa muy clara (base de la evidencia de numerosos juicios) y otra oscura, dada la naturaleza de los extremos más o menos distantes que junta (ex. gr. Cristo es Dios), y según el conocimiento superficial o profundo que de ellos tengamos. Estos extremos pueden, por lo demás, estar en cierto modo más allá de la inteligibilidad que nos es naturalmente accesible; y esto por la mucha elevación del objeto —cuando se trata de Dios—; o por estar debajo de nosotros, si se trata de la materia, cuya determinación no está a nuestro alcance (como en los futuros contingentes). Que es lo que vamos a considerar a continuación.

Notemos para terminar que la identidad expresada por el verbo ser varía según el terreno a que se aplique. No siempre designa la identidad de *supósito* o de persona; sino a veces la identidad de naturaleza (ex. gr.: el hombre según su naturaleza es un animal racional; el hombre según esa misma naturaleza tiene como propiedad el *ser* libre, social, etc.). Y aun las privaciones concíbense a manera de cualidades positivas: la ceguera *es* un mal.

El verbo *ser*, en fin, cuando expresa la verdad de las leyes reales del pensamiento (por ej.,: el pensamiento humano está siempre unido con una imagen), o la de las leyes lógicas (por ej.: las reglas del silogismo *son* verdaderas), expresa una identidad del mismo orden que el sujeto de la proposición, que puede ser real, mental o del orden lógico.

La variedad de estas aplicaciones es tan extensa como la analogía del ser.

(76) Cf. Santo Tomás, III, q. 16, a. 2; y *in Joan.*, XIV, 6.

(77) *Id.*, III, q. 75, a. 1, 2, 3: Santo Tomás enseña que esta fórmula no puede entenderse sino mediante la transustanciación, y que excluye la aniquilación de la sustancia del pan.

El ser en acto y el ser en potencia.

De la misma manera, según lo nota Aristóteles *(Met.*, l. IV, c. 7), "el ser puede significar ya el ser en potencia, o ya el ser en acto... Decimos, en efecto, que Hermes está en la piedra (con la que se puede hacer su estatua)... y llamamos trigo al que todavía no está maduro".

El roble *está* en cierto modo en el germen contenido en la bellota. Hállase en él contenido, no en acto, sino en potencia, como la estatua en el informe bloque del mármol. Del mismo modo la materia prima, que entra en la composición de todos los cuerpos, es *en potencia* aire, tierra, agua, plata, planta, animal, etc. Es en potencia todas estas cosas, porque *puede llegar* a ser cualquiera de ellas. Mas por sí misma carece de las determinaciones que es susceptible de recibir: "*nec est quid, nec quale, nec quantum*", dice Aristóteles. Es solamente *capacidad real* de todas las perfecciones que puede recibir.

Es una potencia pasiva, que sólo puede ser actuada por una potencia activa, como la arcilla es modelada por el escultor.

La potencia pasiva, capacidad real susceptible de ser actualizada, es como un *misterioso término medio* entre *el ser en acto*, por ínfimo que sea, y *la pura nada*. La pura potencia que es la materia prima es más que la nada; más que la *simple no-repugnancia* o *posibilidad real* prerrequerida para la creación *ex nihilo*. Pero también es menos que un acto cualquiera por imperfecto que sea. Es una simple potencia con relación a la forma específica de los cuerpos más elementales y del átomo más pobre. Asimismo, la esencia o naturaleza de cualquier ser susceptible de existencia, del ángel por ejemplo, no es más que *potencia real con* relación al acto de existir que recibe y limita al mismo tiempo; porque el ángel ha recibido gratuitamente la existencia; su naturaleza *ningún derecho tiene* a la existencia.

Sabido es que el aristotelismo, sobre todo tal como ha sido comprendido y perfeccionado por Santo Tomás, resuelve todos los grandes problemas filosóficos mediante la división del ser en potencia y acto ([78]). Y como lo decíamos en 1908 ([79]): "Esta filosofía del ser, de la misma manera que el sentido común, es a la vez clara y oscura: *clara por el lugar que da al acto; oscura por el que da a la potencia:* «Unumquodque cognoscitur secundum quod est actu, non autem secundum quod est in potentia» (*Met.*, l. IX, c. 9, lec. 10). ¿Habrá quien se extrañe de tal oscuridad? En el fondo esta relativa ausencia de determinación y de inteligibilidad es la que permite dar lugar a la libertad divina y humana, y concebir la existencia de lo creado al lado de lo increado, de lo finito al lado de lo infinito, de lo múltiple y mudable al lado de lo uno y de lo inmutable. *Sólo Dios es plenamente inteligible en todo lo que es, por ser Él el Ser mismo, la Actualidad pura.*" El mundo, por el contrario, en la medida en que hay en él multiplicidad y devenir, contiene algo de oscuro en sí mismo: *un no-ser que es*, como se expresaba Platón hablando de la materia; todos los seres sensibles son un *compuesto de materia y acto*, decía Aristóteles con más precisión; todo ser creado, aun el ángel, añade Santo Tomás, está compuesto de potencia y acto, de esencia real y de existencia, de potencia operativa y de acción (I, q. 54, a. 1, 2, 3). Dios sólo es su existencia y su acción; *solus Deus est suum esse et suum agere.*

([78]) Mediante esta distinción resuelve, de hecho, el aristotelismo *el problema del ser y del devenir*, discutido por Heráclito y Parménides; el problema *de la multiplicidad de los seres* (el acto es multiplicado por la potencia que le recibe); el de *la multiplicidad de los individuos* dentro de una misma especie (la forma es multiplicada por la materia); el de *la unión del alma y el cuerpo;* el de las relaciones de *la sensación con lo sensible*, de *la inteligencia con lo inteligible*, de *la razón que delibera* y de *la libertad;* el del *continuo* divisible, mas no dividido aún, al infinito; el problema, en fin, de las relaciones de Dios y del mundo, y los restantes que de él derivan. Cf. *Le sens commun, ibíd.*

([79]) Cf. *Le sens commun, la philosophie de l'être et les formules dogmatiques*, 1ª ed., p. 111; 3ª ed., p. 153.

Por oscura que resulte la noción de *potencia* o de *capacidad real* (no determinada aún, ni distinta de la determinación que recibe) es algo que exige el sentido común, al decirnos que el germen contenido en la bellota puede llegar realmente a ser un roble; que el arquitecto que duerme, sin hacer actualmente ninguna construcción, tiene el *poder real* de hacerla. Esta noción de potencia real es además algo que está muy en consonancia con el sentido cristiano: el pecador que en forma alguna cumple con los preceptos divinos, *puede*, no obstante, *hic et nunc, ponerlos en práctica*, ya que Dios nunca manda lo imposible. La gracia suficiente no da todavía, como lo haría la gracia eficaz, el cumplir actualmente el precepto, mas da *el poder* real y práctico *hic et nunc* de cumplirlo. Y si el pecador no opone resistencia a la gracia suficiente, Dios le dará la gracia eficaz, ofrecida en la precedente, como el fruto va contenido en la flor. Si la flor no es destruída, el fruto llegará a sazón.

Hay ciertamente en todo esto un claroscuro, en el que la sombra no está menos acentuada que la claridad; pero no es sino un simple corolario de esta otra semioscuridad enunciada por Dios en el *Éxodo*, III, 14, y que San Agustín explica así: "*Ego sum qui sum* tanquam in ejus comparatione ea quae mutabilia facta sunt, *non sint*." Nuestro Señor decía asimismo a santa Catalina de Sena: "*Yo soy El que es, tú eres la que no es.*" Aquella que por sí misma no es, y que de hecho no existe sino por un libre fiat creador y conservador, sin que por eso haya después de la creación más ser que antes, ni más vida, ni más sabiduría, ni más amor. *Post creationem* sunt plura entia, sed *non est plus entis*, nec plus sapientiae, nec plus amoris."

CAPÍTULO TERCERO

EL ESPÍRITU FILOSÓFICO Y EL SENTIDO DEL MISTERIO

Mucho se ha escrito en estos últimos tiempos, y en muy diverso sentido, acerca del espíritu de la filosofía cristiana, que algunos casi quisieran reducirla a la Apologética, y otros definen sin subrayar suficientemente la positiva conformidad que debe guardar con la fe cristiana y la teología.

La manera como algunos han tratado este delicado problema, prueba que existe otro que habría que resolver primero y que nosotros queremos abordar. Trátase del espíritu filosófico en general, tal como se manifiesta no sólo en los filósofos cristianos, sino también en Platón y Aristóteles; y se trata por consiguiente también del sentido del misterio que se encierra ya en el orden de las cosas naturales, que tan por debajo está del de la gracia.

Muchas veces se ha preguntado en qué difiere, hablando con propiedad, el espíritu filosófico, no solamente del conocimiento vulgar, sino del que se consigue mediante la cultura en las ciencias inferiores a la filosofía, tales como las ciencias experimentales y las matemáticas. En otros términos: ¿en qué difiere el hábito adquirido de sabiduría, del que se ocuparon Aristóteles ([80]) y Santo Tomás ([81]), del espíritu de las ciencias positivas y del espíritu geométrico?

([80]) Aristóteles, *Met.*, l. I, c. 1, 2.
([81]) I, II, q. 57, a. 2.

Es evidente que, en primer lugar y esencialmente, difiere de ellos por su objeto formal y por el punto de vista bajo el cual lo considera. Mientras que las ciencias positivas, que establecen las leyes de los fenómenos, consideran *lo real como sensible* u objeto de experiencia externa o interna; mientras que las matemáticas consideran lo *real* como *cuantitativo*, la filosofía primera o metafísica considera lo real como real, o al ser en cuanto ser ([82]).

De ahí derivan otras diferencias importantes relativas al mismo espíritu de cada ciencia particular y al espíritu filosófico. Sobre esto precisamente queremos insistir.

Una de estas diferencias se aclara e ilustra a la luz de un principio netamente formulado por Aristóteles, y que importa recordar aquí.

EL ORDEN DEL CONOCIMIENTO SENSITIVO ES INVERSO AL ORDEN DEL CONOCIMIENTO INTELECTUAL

Aristóteles ([83]) y Santo Tomás ([84]) escribieron en diversos pasajes que *el conocimiento sensitivo aprehende lo singular antes de lo universal*, que sólo percibe accidentalmente.

Los sentidos conocen a Pedro y a Pablo por sus cualidades sensibles, mas no les es dado elevarse al conocimiento del hombre como hombre. *En cambio nuestro conocimiento intelectual comprende lo universal antes que lo singular;* nuestra inteligencia sólo conoce a Pedro y a Pablo después de haber conocido al hombre, confusamente al menos.

Ahora bien, las ciencias inferiores a la filosofía —

([82]) Para simplificar, no tocaremos aquí la filosofía de la naturaleza, que es específicamente distinta, según Aristóteles y Santo Tomás, de la metafísica, en cuanto tiene por objeto no el ser como tal, sino el *ens mobile, ut mobile,* conocido, no según leyes físicas, sino según sus primeras causas.

([83]) *Met.*, l. I, c. 1, 2; l. V, c. 1; *Física,* l. I, c. 1.

([84]) I, q. 85, a. 3, 8.

ciencias positivas y matemáticas—, tienen cierta semejanza con el conocimiento sensitivo, en cuanto su objeto es menos universal que el de la filosofía, sobre todo si se trata de la metafísica o primera filosofía. Esas ciencias comprenden primero su objeto propio, confusamente al menos, mientras que la filosofía llega primero a su objeto más universal: lo real como real, o el ser inteligible de las cosas, en cuanto ser ([85]). Siendo este conocimiento intelectual no poco confuso al principio, pasa inadvertido; pero no quiere esto decir que no exista realmente; más aún, sin él ningún otro conocimiento sería posible.

Luego pasa de lo confuso a lo distinto, o de la potencia al acto ([86]).

Síguense de ahí algunas importantes verdades, tanto respecto al orden de las partes de la filosofía, como respecto a las relaciones de ésta con las ciencias particulares.

Dedúcese principalmente que *nuestra inteligencia* conoce directa y confusamente *el ser inteligible* de las cosas sensibles, antes de realizar ningún juicio reflejo acerca del valor de la sensación y de su propio valor; bien que la sensación nos sea necesaria anteriormente a cualquier conocimiento intelectual. Asimismo, nuestra inteligencia comprende directa y confusamente el ser inteligible de las cosas sensibles, antes de juzgar por reflexión que sus ideas vienen de los sentidos mediante la abstracción. Por instinto es la inteligencia realista, es *la facultad de lo real,* antes de ocuparse del ser de razón, que es objeto del conocimiento reflejo; de consiguiente, lleva en sí el sentido del misterio oculto en el seno de *lo real,* que es mucho más rico que *el ser de razón,* sobre el cual especula la lógica.

([85]) Trátase aquí del conocimiento filosófico del hombre, cuyo entendimiento está primariamente inclinado hacia las cosas sensibles, y no del conocimeinto del ángel, que percibe inmediatamente las realidades espirituales.

([86]) Asimismo notó Aristóteles que los niños llaman al principio "papá" a todos los hombres, porque su inteligencia no distingue aún los unos de los otros. Cf. *Física,* l. I, c. 1.

Del principio enunciado síguese igualmente que todo espíritu filosófico tenderá inmediatamente hacia lo que hay de más universal y de más real ([87]) en las cosas, mientras que el espíritu geométrico se detendrá en la cantidad, y el espíritu de las ciencias positivas se dirigirá espontáneamente hacia los fenómenos y sus leyes, sin poner mayor interés por los problemas más universales, ni por lo real como tal. Más aún, el espíritu no filosófico no reservará lugar alguno a lo *real, objeto de la ontología,* entre lo *físico* y lo *lógico;* instintivamente tenderá a reducir el objeto de la metafísica a un ser de razón. Tal es el caso de los nominalistas y conceptualistas.

De ahí deriva otra consecuencia notada por Aristóteles ([88]) a propósito de los sentidos, y que se aplica a las ciencias que tienen objeto limitado: *los sentidos conocen lo compuesto antes que lo simple; mas a la inteligencia le acontece lo contrario.* Por ejemplo, los sentidos perciben primero a este hombre músico, mientras que la inteligencia no puede conocer a este músico si antes no sabe lo que es hombre y músico en general. Por la misma razón, como advierte Santo Tomás ([89]), nuestra inteligencia conoce al animal en general antes de conocer al hombre, que define como un animal racional. Del mismo modo, conoce al ser en general antes que al animal, que define "un ser corporal, dotado de vida vegetativa y sensitiva".

Síguese además, dice Aristóteles, *ibíd.,* que los sentidos conocen *las propiedades del compuesto* (por sus notas sensibles) antes de conocer *las propiedades de lo simple*

([87]) Lo más universal en las cosas es aquello que tienen de más real, en cuanto son las leyes inmutables del ser en cuanto ser; leyes que todas las demás suponen. Y a estos *caracteres universales* de las cosas (universalia in praedicando) corresponden *las causas más universales* (universalia in causando); porque los efectos más universales únense a las causas más universales; así Dios creador es causa del ser como tal, de todo lo que existe fuera de él. Cf. SANTO TOMÁS, I, q. 45, a. 5.

([88]) *Metafísica,* l. V, c. 1.

([89]) I, q. 85, a. 3.

(por la misma razón); por ejemplo, conocen las propiedades de la superficie extensa, resistente, antes de conocer las de la línea o las del punto. En cambio, la inteligencia conoce las propiedades de la línea antes que las de la superficie, que se define por la línea. Y, asimismo, la inteligencia conoce confusamente las propiedades del ser, tales como la unidad y la verdad, antes de conocer las de la línea o las del punto.

EL ESPÍRITU FILOSÓFICO Y EL CONOCIMIENTO VULGAR

De esta diferencia entre los sentidos y la inteligencia deriva una multitud de corolarios relativos al asunto que nos ocupa. Vamos a insistir sobre uno de ellos, que permite comprender mejor en qué consiste el espíritu filosófico y en qué se distingue de los demás. El espíritu filosófico, que procede inmediatamente según el orden del conocimiento intelectual más bien que según el del conocimiento sensible, tiende por natural impulso a *relacionar de manera explícita y distinta todas las cosas a los primeros principios simples y universalísimos,* es decir a las leyes más generales del ser o de lo real. Por eso se inclina fácilmente a ver *misterios* en las cosas naturales, allá donde el vulgo no los ve, ni donde las ciencias los suponen siquiera. Así en el más insignificante movimiento local, el espíritu filosófico ve inmediatamente algo de muy profundo y misterioso, que en último término sólo se explicaría por la invisible intervención de Dios como primer motor. Del mismo modo, en la más pequeña sensación, el espíritu filosófico contempla el abismo que separa la vida sensitiva de todo lo que le es inferior; de ahí la gran dificultad en explicar cómo se produce la sensación bajo la influencia de un objeto cualquiera exterior, muy inferior en sí al orden vital y psicológico de la sensación. De ahí nacerá el idealismo.

En cambio, el conocimiento vulgar y aun el de las ciencias experimentales nada de profundo ni de misterioso

ven en el movimiento local o en la sensación; porque en vez de partir de las más simples nociones y de los principios más universales, parten de los hechos concretos y complejos, y no se preocupan de reducirlos a los primeros principios y a las causas supremas sino de una manera muy confusa que nada tiene de científico, y no de manera explícita y distinta como lo hace el filósofo. Las ciencias inferiores a la filosofía, al no alcanzar el conocimiento distinto de los principios de las cosas, conservan siempre un tanto de la manera de proceder del conocimiento vulgar, y no echan de ver ningún misterio, ni profundidad, allá donde el filósofo queda maravillado con ese encantamiento que es, dice Aristóteles, el principio de la ciencia [90].

Por aquí se echa de ver la superioridad de la filosofía. Mas también ésta tiene su lado débil, o lo tiene más bien el filósofo, que más de una vez procede con *demasiada ligereza* en su sistematización. En esta precipitación, acontécele, no sin perjuicio del sentido común, restringir o limitar indebidamente lo real, como se puede ver en tantas doctrinas filosóficas, tal como en la de Parménides, Heráclito, Pitágoras o los pitagóricos, los Atomistas, Descartes, Malebranche y los idealistas. Lo cual hacía decir a Leibniz: los sistemas filosóficos son generalmente verdaderos en su parte positiva, pero falsos en la negativa.

Es que el sentido común menospreciado se venga, volviendo por sus fueros; parecería dirigir su palabra al filósofo y decirle: "Hay bastantes más cosas en el cielo y en la tierra que en toda tu filosofía." El sentido común o razón natural endereza así, a su manera, la estrechez

(90) Más adelante trataremos de la dificultad que plantea el principio de la inercia, según el cual un cuerpo puesto en movimiento por una mínima impulsión conservaría *indefinidamente ese movimiento*, si no lo detuviera algún obstáculo, por ejemplo la resistencia del aire. ¿Hay siempre ALGO NUEVO en lo que se llama el *estado de movimiento* de ese cuerpo? Si la respuesta es afirmativa, ¿cómo eso nuevo puede producirse constantemente sin un *influjo también renovado*? ¿Cómo el principio de inercia así formulado se concilia con el principio de causalidad eficiente y con el de finalidad: todo agente obra por un fin determinado?

de miras de no pocos sistemas filosóficos, porque él, en su terreno propio al menos, no limita indebidamente lo real, y, si bien no tiene la pretensión de llegar a un conocimiento explícito y distinto de los principios del ser, afirma no obstante, de manera confusa, la existencia de la causa primera y del fin último, no menos que la de los hechos, objeto de nuestra experiencia. Aunque sus afirmaciones sean confusas, al menos no niega cosa alguna de las que es absolutamente necesario mantener y afirmar.

Dos ejemplos harán ver con claridad la verdad de lo que acabamos de decir: la necesidad de dar una explicación de la sensación, por ínfima que sea, y del más insignificante movimiento local.

EL MISTERIO DE LA SENSACIÓN

La sensación no encierra misterio para el vulgo; éste no se extraña en modo alguno de que los objetos materiales del mundo exterior sean capaces de producir impresiones sobre nuestros sentidos, y de grabar en ellos su propia imagen o una representación que nos permita percibirlos. Mas en cuanto tratamos de dar la explicación de ese hecho, tal como busca de hacerlo la psicología experimental, comienzan a presentarse las dificultades, tales como aquéllas de que se habla a propósito de los llamados errores de los sentidos; por ejemplo: el bastón sumergido en el agua parece roto o torcido, aunque no lo está. La filosofía ve inmediatamente algo de muy profundo en la más insignificante de las sensaciones; y el filósofo se extraña con esa extrañeza que es el principio de la ciencia en su sentido más elevado: es decir de la ciencia que investiga, no solamente las leyes y constantes relaciones de los fenómenos, sino las causas; y que no se detiene hasta no haber dado con la causa suprema.

El filósofo nos dice: esta sensación, que constantemente se produce, es algo muy misterioso; si, en efecto, según los principios universales que lo esclarecen todo,

el agente debe ser superior (o igual al menos) *al paciente*, si lo más no puede proceder de lo menos, ¿cómo un cuerpo externo inanimado puede producir en nosotros una semejanza de sí mismo *muy superior* a él, una similitud representativa, que sea, no solamente *física*, como la impresión del sello en la cera, sino vital; y vital, no sólo en el sentido de vida vegetativa, sino de vida sensitiva, es decir del *orden del alma del animal*, que no es un cuerpo, aunque intrínsecamente esté dependiente del organismo que ella misma vivifica y al cual no sobrevive? Si el agente debe ser superior al paciente, si lo más no sale de lo menos, ¿cómo un cuerpo externo, un bloque de piedra por ejemplo, es capaz de producir en mis sentidos una semejanza de sí mismo de un orden tan elevado, una semejanza de orden vital y psicológico, muy superior a la imagen producida en un espejo que no ve, o en el ojo de un ciego o en el de un hombre muerto? ¿Qué es, en fin de cuentas, esta *semejanza representativa* que se produce en el ojo vivo y hace *que veamos* esta piedra o aquel árbol?

Esta representación de orden vital y psíquico, ¿será producida por el árbol, o por la luz del sol? Los sentidos, ¿permanecen pasivos al recibirla?

La dificultad sería ciertamente insoluble si la sensación fuera un acto de sola el alma, y no del órgano animado. Mas aunque se admita que es ella el acto de ese *órgano animado*, según lo enseña Aristóteles, ¿cómo explicar la diferencia entre ella y la impresión, simplemente *física*, del sello en la cera, o en el ojo de un muerto, que un momento antes era capaz de ver? En una palabra, ¿cómo explicar la producción de *la impresión vital y psíquica*, mediante la cual *aquel que ve un objeto "quodammodo fit aliud a se"* (91), *pasa a ser en cierto modo algo distinto de lo que era antes, viene a hacerse el objeto percibido*? La planta, bajo el influjo del sol, de fría que era *tórnase caliente*, pero en modo alguno se hace sol; en cambio, el

(91) Santo Tomás, post Aristotelem, I, q. 14, a. 1.

animal que *ve* el sol hácese, de un modo misterioso, llamado intencional o representativo, el sol que ve; según la conocida expresión de Aristóteles, "anima *fit* quodammodo omnia". Mientras que la materia *no se hace* forma, sino que solamente la recibe y se la apropia y la individualiza, el ser que conoce transfórmase, en cierto modo, *en el ser* conocido, por la representación que de él recibe. Hay un abismo entre la recepción material que se apropia la forma recibida y la recepción no material, que no es capaz de apropiársela (92). Hay una distancia inconmensurable entre la impresión que el sol hace en la planta, y la que realiza sobre el ojo que lo ve.

Como hay ya un abismo entre la materia bruta y la vida vegetativa, la misma distancia se ha de decir que existe entre la vida vegetativa y la vida sensitiva. Podría la primera, dentro de su orden, ir progresando indefinidamente, mas nunca llegará al menor grado de la segunda.

En la producción de la más mínima sensación existe algo de muy profundo y misterioso a los ojos de un filósofo, aunque el vulgo y aun la ciencia simplemente experimental no caigan en la cuenta de tal maravilla. Tampoco el espíritu geométrico se preocupa de ella mayormente.

El misterio aumenta, si paramos mientes en que cuanto los sentidos internos son más elevados, más difícil resulta explicar la aparición de las representaciones que en ellos se encuentran. Por ejemplo, ¿mediante qué representación huye la oveja del lobo, antes de haber experimentado su ferocidad? No es, dice Santo Tomás, en razón de su color o su figura, que difieren bien poco del perro del pastor; sino porque la oveja ve en él al enemigo natural del que es preciso escapar (93).

(92) *Ibíd.*

(93) I, q. 78, a. 4: "Ovis videns lupum venientem fugit, non propter indecentiam coloris vel figurae, sed quasi inimicum naturae." *It. De veritate*, q. 25, a. 2: "Ovis fugit lupum cujus inimicitiam nunquam sensit."

Juan de Santo Tomás se dió perfecta cuenta de esta dificultad. Véase

El filósofo contempla en este problema *uno de los claroscuros* más apasionantes. Es cosa clara que los cuerpos externos obran sobre nuestros sentidos, ¿pero cómo? ¿Cuál es el proceso íntimo por el que la sensación se produce en el ojo vivo, a la vez que deja de producirse inmediatamente después que ese ojo ha muerto?

Negar lo que es claro por lo que hay en él de oscuro, sería reemplazar el misterio por el absurdo; y esto es lo que hace el materialismo que se esfuerza en reducir lo superior a lo inferior, el espíritu a la materia, la vida intelectual a la vida sensitiva, ésta a la vegetativa y la vida vegetativa a los fenómenos físicoquímicos. Y lo mismo pretende hacer, aunque en sentido inverso, el inmaterialismo idealista que se esfuerza en reducir, no menos arbitrariamente, la materia al espíritu o a la representación que éste se forja del mundo exterior, representación que tiene sus leyes, y que no pasa de ser un sueño bien apañado, muy distinto del otro que es incoherente como una alucinación.

El filósofo, que es espiritualista e idealista a la vez, sabe que es posible evitar la contradicción y dar una solución a dicha dificultad; mas tampoco ignora que tal solución es y será siempre imperfecta; en el claroscuro de que nos estamos ocupando, no tiene la pretensión de suprimir toda suerte de oscuridades. El verdadero filósofo posee el sentido del misterio y cada día comprende que es mayor de lo que se imaginaba.

En esta cuestión responde, con Santo Tomás, que la impresión de los objetos externos es recibida en el órgano animado, por ejemplo, en el ojo, según la naturaleza de éste; *quiquid recipitur, ad modum recipientis recipitur* (*De Anima*, c. XII, lec. 24).

Philos. nat. de Anima, q. 8, a. 4. También Billuart en su *Cursus Theologicus* habla del misterio de la sensación que tan poderosamente ha llamado la atención de todos los idealistas.

Lo lamentable es que muchos prefieren rehuir el problema, en vez de esforzarse por resolverlo.

Mas después de esta respuesta, queda todavía por conciliar ese principio con este otro: *que la causa es superior o igual a su efecto*, y que el agente es más noble que el paciente, que lo más nunca sale de lo menos.

A esto responde el realismo tradicional que el objeto material *colorado*, en cuanto que actualmente posee esta determinada cualidad, es superior al órgano animado que todavía no ha recibido la semejanza de esta forma ([94]).

Reconoce, por lo demás, que los sentidos son *superiores* al objeto material, en cuanto son facultades vivientes y cognoscitivas, aunque intrínsecamente dependan del organismo. También es cierto que la representación del objeto material *es vital y psíquica, y depende de la facultad sensitiva*, que está en estado de pasividad antes que haya reaccionado mediante el acto de la sensación: "*sentire est quoddam pati* (causaliter), antequam sit actio sentientis".

En esta pasividad del sujeto con relación a las cosas inferiores hay algo muy difícil de explicar. No es extraño que sea así *cada vez que tiene lugar la participación de una perfección absoluta (simpliciter simplex)*, ya se trate del ser, o de la vida, o del conocimiento, o de la inteligencia. La sensación no es evidentemente una perfección absoluta, pero sí *el conocimiento* en ella participado; y tanto en el hecho de comenzar con la vida sensitiva, como en el de extinguirse con la muerte, hay algo de muy profundo y misterioso cuya naturaleza apenas nos es dado conocer.

En ninguna cosa lo conocemos todo; todos están de acuerdo con esta afirmación; el mismo sabio se complace en hablar de la "docta ignorantia".

Siempre hay algo de misterioso cuando pasamos de un

([94]) I, q. 79, a. 3, ad 1: "Sensibilia inveniuntur actu extra animam et idea non oportuit ponere sensum agentem". Ver también el comentario de Santo Tomás en l. II, *De Anima*, c. XII, lec. 24, sobre estas palabras de Aristóteles: "*Sensus est susceptivus specierum sine materia*, ut cera anuli sine ferro et auro recipit signum. Accipit autem aureum aut aeneum signum, sed non in quantum aurum et aes."

orden inferior a otro superior. En cierto modo, el *sentido se hace semejante al objeto colorado*, por la similitud que de él recibe en sí. Mas por otra parte, *el sentido*, aun antes de reaccionar en virtud de tal semejanza, *asimílase misteriosamente a ésta*, que se hace en él vital y psíquica, y en cierto modo espiritual (95).

Esta mutua dependencia se explica por el principio: "*Causae ad invicem sunt causae, sed in diverso genere*" (96). La semejanza representativa (species impressa) *es la disposición última para el acto de la sensación*, que no sería visión de tal color más bien que de tal otro, si este acto no procediera de una facultad *determinada a conocer* tal objeto de preferencia a tal otro. Esta disposición o impresión vital y psíquica que es la representación, precede, pues, en cierto modo, a la actividad de la facultad; mas, en otro sentido, tal impresión no es vital y psíquica sino en dependencia de la facultad. Es esto una aplicación del principio de la mutua dependencia de las causas, que interviene siempre que las cuatro causas entran en juego (97). Habiendo tratado de esta cuestión en otro lugar (98), sólo a título de ejemplo hablamos aquí de ella.

(95) *"Aliqualiter spiritualis"*, dice a menudo Santo Tomás, como el alma de las bestias que no es un cuerpo, y es simple; que está sobre ciertas condiciones materiales más arriba de las cuales no se eleva la vida de la planta; mas que es, no obstante, intrínsecamente dependiente del organismo animal y con él desaparece.

(96) Cf. ARISTÓTELES, *Metf.*, l. V, c. II (lec. II S. Tomás).

(97) Escribe SANTO TOMÁS en *IV Sent.*, d. 7, q. 1, a. 5, 3: "Dispositio ultima est effectus formae in genere causae formalis, et tamen praecedit eam in genere causae materialis."

(98) *La Réalisme du principe de finalité*, 1932, págs. 176-209 y 336-366. M. YVES SIMON ha tratado recientemente el asunto en su libro *L'Ontologie du connaître*.

EL MISTERIO DE LA CAUSALIDAD

Otro ejemplo no menos notable de lo que vamos diciendo se encuentra en el más insignificante caso de causalidad transitiva, en la producción del menor movimiento local.

Para el vulgo y aun para la ciencia experimental, nada más sencillo que una bola de billar, al chocar con otra, la ponga en movimiento.

Mas el filósofo se pregunta en qué puede consistir la acción de la primera sobre la segunda; he aquí el gran problema de *la acción transitiva*, estudiado por Aristóteles y los escolásticos; ¿reside en el agente o en el paciente? El mismo problema fué vuelto a tratar por Descartes y Leibniz, y resuelto de muy divergente manera.

Cuando la primera bola mueve a la segunda, *¿pasa* el movimiento, como se dice a veces, de aquélla a ésta? Seguramente que no, ya que el movimiento no es sino un accidente de los cuerpos en movimiento, y un accidente no pasa de un sujeto a otro. No existe *este* movimiento sino porque es el movimiento de *este* sujeto y no de *este* otro. Es evidente que hay influjo real de la primera bola *sobre* la segunda; mas el movimiento de una no *pasa* a la otra.

¿En qué consiste entonces el influjo de la primera? Leibniz se detuvo ante esta pregunta, y concluyó negando la realidad de la acción transitiva: "Las mónadas carecen de ventanas por las cuales pueda entrar o salir alguna cosa" (99). La aparente acción de una sobre las otras no se explica, en su opinión, sino por una armonía preestablecida, es decir por una acción divina que se parece mucho a aquella de que hablan los ocasionalistas.

¿En qué está, pues, el influjo de la primera bola sobre la segunda? Si Leibniz negó la causalidad transitiva, fué por no haber comprendido bien el sentido y alcance de la distinción aristotélica de *potencia y acto*. En su doctrina,

(99) *Monadología*, c. 7.

reemplazó la noción de potencia por la de *fuerza,* o de *nisus;* algo así como la fuerza de un resorte en tensión. Mas ésta es una noción completamente diferente; porque la fuerza de ese resorte en tensión, aunque todavía no actuada, es algo más que potencia: es un acto, una acción a la cual se opone otra acción contraria.

Preciso es a todo trance mantener la distinción aristotélica de potencia y acto, tan conforme con la primordial certeza de la razón natural, y tan necesaria para resolver los argumentos de Parménides, para conciliar el principio de identidad o el de contradicción con el fieri o devenir de las cosas y con su multiplicidad. La potencia es un *término medio misterioso* sin duda, pero que se impone entre el ser en acto y la nada (100).

Admitida esta distinción, explícase la causalidad de la primera bola sobre la segunda de esta manera: la acción de la *potencia activa* de la primera se ejerce sobre la *potencia pasiva* de la segunda, y *de la unión de ambas nace el movimiento producido.* Éste, explican los tomistas, es sacado o producido de la potencia del móvil mediante la influencia de la potencia activa del motor. Y añaden que la acción formalmente transitiva, aun procediendo del motor, de la cual es accidente y acto segundo, encuentra su término en el móvil: *originative est ab agente, et terminative est in passo* (101); no es que todavía esté muy claro el asunto, mas así es preciso explicarlo si se han de conciliar los principios con los hechos.

Vuelve a aparecer el mismo problema a propósito de la producción de la acción transitiva, de la que depende el movimiento percibido en el móvil.

¿Hay *algo de nuevo* en este movimiento así producido, y en la acción que lo produce?

Si nada de nuevo se produce, no hay causalidad, ni devenir, en contra de lo que dice Heráclito, y después de él todos los evolucionistas, en particular el autor de la *Evolución creadora.*

Si, por el contrario, *se produce algo de nuevo,* entonces no hay duda que el efecto junto con la causa contienen *más ser* que la causa sola. Mas, ¿de dónde pudo provenir *este aumento de ser,* esta mayor perfección? Hay aquí, dice Parménides, *una violación del principio de identidad* o de contradicción. No es posible que en un momento dado exista más ser o perfección que antes. Y no sólo sería *una violación* del principio de identidad, sino también *del principio de causalidad,* que aquí se quiere explicar; porque según el principio *"lo más no sale de lo menos",* el efecto no puede ser más perfecto que la causa, ni tampoco el efecto y la causa juntos pueden ser más perfectos que la causa sola. Que es lo mismo que decir que la causalidad no sólo es algo misterioso, sino

(100) Según Parménides, *el ser es, el no-ser no es.* Mas del ser nada puede provenir, *ex ente non fit ens;* porque el ser es ya, y lo que deviene o se hace no es todavía. Del ser nada puede salir, del mismo modo que de una estatua no sale otra estatua, sino que permanece siendo lo que es. Por otra parte, *ex non-ente non fit ens,* del no-ser tampoco puede provenir nada, ya que el no-ser no existe, o es pura nada; y de la nada, nada procede. *Ex nihilo nihil fit;* que es la fórmula negativa del principio de causalidad, relacionado así al principio de identidad o de contradicción: "el ser no es el no-ser".

El devenir, al no poder tener origen ni en el ser, ni el no-ser, es, pues, imposible según Parménides.

Eso sería cierto, responde Aristóteles, si no hubiera un *término medio* entre el ser determinado o ser en acto y la pura nada. Mas este medio existe, y es *la potencia,* que no es acto imperfecto, por ínfimo que se lo quiera suponer sino sólo la *capacidad real* de recibir el acto (potencia pasiva) o de producir ese acto (potencia activa). De la unión actual de esas dos potencias nace el movimiento. La potencia sigue siendo no poco misteriosa, ya que ninguna cosa es inteligible si no está en acto o en relación con el acto. *Nihil est intelligibile nisi in quantum est in actu.* La noción aristotélica de potencia conduce a admitir que la materia prima es *pura potencia* y no acto imperfecto, por mínimo que lo supongamos: *nec quid, nec quale, nec quantum.* También nos lleva a ver en la esencia creada, una potencia o capacidad real, realmente distinta de la existencia que en sí recibe: dos puntos de doctrina que no han llegado a comprender muchos escolásticos bien conocidos.

(101) Cf. JUAN DE SANTO TOMÁS, *Cursus Phil., Phil. nat.,* q. 14, a. 3: Utrum actio transiens sit subjective in agente.

que su concepto se destruye a sí mismo por el mismo hecho de ser planteado ([102]).

El realismo tradicional no ignora esta dificultad; conoce perfectamente cuánto misterio va encerrado en el más pequeño hecho de causalidad.

([102]) Una dificultad semejante se plantea a propósito del *principio de la inercia*, que aun ciertos físicos no han comprendido. Consideran éstos el principio de la inercia, ya desde el punto de vista de la física experimental, o bien desde el de la física matemática, y no se preocupan lo más mínimo de conciliarlo con los principios metafísicos de causalidad eficiente y de finalidad. El filósofo, en cambio, se pregunta: Suponiendo que no exista ningún obstáculo, ni siquiera la resistencia del aire, ¿cómo un *impulso limitado* es capaz de producir en un proyectil un movimiento que duraría *indefinidamente*, y en el que, por consiguiente, *de continuo se estaría produciendo algo nuevo*? ¿Cómo un impulso *finito, limitado*, es capaz de producir un efecto *no finito* e ilimitado? Aun admitiendo que hay en el proyectil un *impetus*, efecto del primer impulso, es indudable que tal ímpetu es finito; ¿y cómo podría producir un movimiento en el que *fuera produciéndose algo nuevo hasta lo infinito*? La gravedad de los antiguos explicaba para ellos la caída de los cuerpos hasta su centro natural, y nada más. El *impetus*, aun conservado por Dios, ¿cómo podría producir algo nuevo indefinidamente? ¿Y cómo habría de durar siempre, no siendo esto una propiedad de los cuerpos, y estando ordenado a un cierto movimiento rectilíneo que en ellos no es sino cosa accidental?

Además, *si todo agente obra por un fin*, como lo enseña el principio de finalidad, ¿cómo un impulso finito es capaz de producir un movimiento que *duraría siempre, in aeternum*, y no sólo un movimiento circular, cuyo fin es la vuelta perpetua al punto de partida, sino un movimiento rectilíneo y uniforme? Santo Tomás dice (*de Potentia*, q. 5, a. 5): "*Cum natura semper in unum tendit determinate*, impossibile est quod inclinet ad motum secundum ipsum.... Motus ex ipsa sui ratione repugnat ne possit poni finis, eo quod motus est *in aliud tendens... Qui ponit infinitum in causa finali destruit finem et naturam boni*." Para Santo Tomás, el primer motor produce el movimiento en el mundo en vista de un fin determinado hasta que el número de los elegidos sea completo. El principio de inercia, decía H. Poincaré en su libro sobre la *Science et l'Hypothèse*, no se prueba ni a priori ni a posteriori. Es un mero postulado. ¿Cómo se concilia este postulado de la física moderna con los principios metafísicos de causalidad eficiente y final? He aquí una cuestión que no preocupa mayormente al físico, pero que el filósofo se plantea.

Afirma que en el movimiento o devenir *hay aparición de algo nuevo*, y que por otra parte es preciso mantener el principio de identidad o de contradicción: "el ser es el ser; el no-ser es el no-ser".

Para explicar *lo nuevo* que se encuentre en el efecto producido por las causas que caen bajo la experiencia, el realismo tradicional afirma que a menudo es cosa clara que la *novitas effectus* supone una *acción nueva* en la causa que vemos obrar; por ejemplo el movimiento de la bola de billar supone el choque que también es cosa nueva. Pero, añade, Santo Tomás, esta causa, en la que la acción aparece como cosa nueva, tiene necesidad a su vez de ser *premovida*, y premovida no solamente en el pasado, sino *actualmente*, por una causa superior. El pescador que lleva en la mano su caña, es a su vez transportado por la barca; la barca por las olas del mar; las olas por la tierra; la tierra por el sol; el sol por un centro superior; mas es imposible proceder hasta el infinito en la actual subordinación de las causas ([103]). Necesario es de toda necesidad detenerse alguna vez, llegar a la causa suprema, que no tenga necesidad de ser movida por una causa superior, y que, en consecuencia, *sea su propia acción*, en vez de *haberla recibido*, en lugar de haberla producido *bajo* un influjo superior. *Causa suprema debet esse suum agere et proinde suum esse, quia operari sequitur esse, et modus operandi modum essendi.* La causa suprema debe ser el obrar mismo y por consiguiente el mismo ser, porque el obrar supone el ser, y el modo de obrar el modo de ser.

([103]) *La misma atracción* es algo lleno de misterio, a pesar de la enunciación matemática de su ley: "Los cuerpos se atraen mutuamente, en razón directa de sus masas y en razón inversa del cuadrado de su distancia." Esta ley descubierta por Newton nada nos enseña sobre *la naturaleza íntima de esa fuerza* llamada atracción o gravitación, de la cual la gravedad no es sino un caso particular. ¿Estaremos ante un flúido magnético, semejante al del imán? No salimos del terreno de la hipótesis. Lo único cierto es el hecho del movimiento, que exige un motor, y un motor supremo. La atracción es para nosotros tan misteriosa como para los antiguos la gravedad.

Sólo Dios es el que es: *Ego sum qui sum*, sólo en él se identifican la esencia y la existencia.

Así queda a salvo la existencia del devenir, la de lo nuevo que hay en él, y la verdad del principio de identidad o de contradicción.

Mas sobre esta solución queda como flotando este misterio admirable que la clarividencia filosófica había adivinado al contemplar el más insignificante de los movimientos: algo de *nuevo* se produce en el efecto, mas la causa suprema permanece *en su primer estado*: "*Novitas divini effectus non demonstrat novitatem actionis in Deo, cum actio sua sit sua essentia*" (*Contra Gentes*, II, 35).

Así llegamos al misterio de la coexistencia de la eternidad con el tiempo, del infinito con lo finito: *Est novitas effectus in mundo sine novitate actionis in primo motore.*

Del mismo modo, a la dificultad de si hay más ser en el efecto y la causa juntos que en la causa sola, se responde afirmativamente cuando se trata de una causa segunda o finita; mas tratándose de la causa suprema, hase de contestar por la negativa.

Por eso dicen los teólogos generalmente: "*post creationem sunt plura entia, sed non est plus entis quam antea*". Después de la creación, hay muchos seres, muchos vivientes, muchas inteligencias; pero no hay más ser, ni más vida, ni más sabiduría, ni más bondad, ni más amor, ni más perfección que antes de ella, porque antes de la creación existía ya, desde toda la eternidad, el Ser infinito, la Vida y Sabiduría infinitas y el infinito Amor.

Así como cuando varios discípulos de un sabio llegan a asimilarse su doctrina y enseñanzas, hay más sabios, sin que por eso haya más sabiduría, con mucha más razón acontecerá eso mismo cuando nuestra limitada inteligencia se añade a la omnisciencia divina.

Con esta explicación nos hacemos cargo de que se ha evitado la contradicción; mas el misterio de orden natural no desaparece: el de la coexistencia de lo finito con lo infinito.

El misterio está en que el espíritu filosófico presiente desde la primera percepción del más insignificante movimiento por ejemplo, que tal movimiento no sería posible sin la intervención de Dios, primer motor, sin la premoción divina. Y si el filósofo ve algo de muy profundo en la producción del menor movimiento local de una esfera empujada por otra, mucho mayor misterio y profundidad encuentra en la producción del movimiento vital de una planta, o de la menor sensación del animal, de la menor intelección o del acto más insignificante de la voluntad humana (104).

EL SENTIDO DEL MISTERIO EN SANTO TOMÁS

Una visión demasiado estrecha de la doctrina de los grandes maestros tradicionales, como Aristóteles y Santo Tomás, podría hacer olvidar que ambos poseyeron en muy alto grado *el sentido del misterio;* lo cierto es que ese sentido del misterio era en ellos muy profundo, por haber poseído un espíritu verdaderamente filosófico, es decir el hábito de sabiduría (105), muy diferente del de la ciencia positiva y del espíritu geométrico.

Mas a menudo su elevación pasa inadvertida, como a

(104) Aristóteles enseña muy acertadamente la necesidad del entendimiento agente en el conocimiento del universal; mas el modo íntimo de su operación permanece en el misterio; trátase de *un entendimiento que no conoce, pero que hace que el conocimiento sea un hecho;* algo así como el sol que no ve, pero hace que veamos. Un poeta ha dicho: "El sol es ciego"; no es exacto que esté *privado* de la vista, pero es cierto y evidente que no ve. De la misma manera, el entendimiento agente no es ciego, pero hace que conozcamos sin conocer él mismo. Negación no es lo mismo que privación.

Demuéstrase asimismo la necesidad del último juicio práctico antes de la elección libre, mas sus mutuas relaciones siguen siendo no poco misteriosas, aunque perfectamente conformes con el principio: "causae ad invicem sunt causae in diverso genere". En otro lugar hemos tratado largamente de esta cuestión; cf. *Dieu, son existence et sa nature*, 6ª edic., págs. 604-669.

(105) Cf. *Met.*, l. I, c. 1, 2.

veces acaece con la del Evangelio, por ir junto con una gran simplicidad, que nunca entra en conflicto con el sentido común o con la razón natural. Estos dos grandes pensadores elévanse insensiblemente del *confuso concepto del sentido común,* expresado por la definición nominal o por palabras de uso corriente, al *concepto distinto* de la razón filosófica. Este concepto no es diferente del primero, sino el mismo, si bien en estado más perfecto; como cuando el niño se ha hecho hombre, o a la manera de un hombre dormido cuando se despierta.

Por eso no sorprende que la doctrina de Santo Tomás, en muchas de sus partes, y no de las menos elevadas, sea *accesible* aun a ciertas almas sencillas, pero dotadas de gran alteza de visión, sin que esas almas sospechen siquiera la superior penetración intelectual que en esa doctrina está encerrada.

A veces oímos decir: este conferenciante es demasiado elevado para su auditorio. ¿Depende siempre este fenómeno de la superioridad del conferenciante? ¿O proviene, más bien, de su incapacidad de adaptación? Si fuera verdaderamente inteligente, hallaría manera de adaptarse al auditorio y el arte le enseñaría a encontrar palabras y conceptos al alcance de los oyentes. La superioridad de Jesucristo se echa de ver no poco en que supo hacer accesibles a todos las más altas verdades. Algo semejante, guardadas las distancias, acontece en Santo Tomás, hasta tal punto que la sencillez de sus expresiones y la conformidad de su doctrina con el sentido común ha ocultado a los ojos de algunos la elevación de su espíritu filosófico.

Ciertos expositores demasiado materiales de la doctrina de S. Tomás podrían hacer creer que no poseyó bastante el sentido del misterio. Mas es fácil ver que lo poseía eminentemente cuando escribía: *independientemente de toda consideración de nuestro espíritu,* la materia *no es* la forma, y es por consiguiente *realmente distinta de ella;* de la misma manera, la esencia creada y la personalidad creada *no son* la existencia, y por consiguiente son *realmente distintas entre sí:* Ningún ángel, ni hombre fuera de Cristo,

pudo decir: "Yo soy la Verdad y la Vida"; Dios solo puede afirmar: *Ego sum qui sum.* In solo Deo essentia et esse sunt idem (106).

No se puede dudar de que poseyera eminentemente el sentido de lo real y del misterio que en él se esconde, el Doctor que proclamaba la necesidad de escoger entre la existencia de Dios, esencialmente distinto del mundo, y el absurdo proclamado como base de todas las cosas. Lo más perfecto no puede provenir de lo menos en una evolución ascendente desprovista de una causa superior a ella. El fieri o devenir no puede tener en sí su razón de ser. Sólo aquél, dice Santo Tomás, tiene en sí la razón de ser, que es *el Ser mismo eternamente subsistente;* el acto puro, que no es ulteriormente determinable ni puede aumentar en perfección de ningún género: Ipsum esse per se subsistens, cui nulla potest fieri additio (107). Él solo, *sin acción nueva* de ningún género, puede producir libremente todo lo que *de nuevo* va apareciendo en el mundo, y realizar todo aquello que constituye verdaderamente algún progreso.

Y si Santo Tomás poseía este sentido del misterio en el orden natural, ¿cuánto más lo poseería en el orden de la gracia, él que proclamó, con más claridad que ninguno de sus predecesores, *la distinción de los dos órdenes,* sin dejar por eso de reconocer *su armonía?* Y en cada misterio sobrenatural el santo subrayó la unidad más íntima en la mayor diversidad, en la diversidad de cosas que Dios solo es capaz de aproximar y unir. Baste recordar aquí sus palabras acerca de la comunión eucarística:

"O res mirabilis, manducat Dominum pauper, servus et humilis."

El sentido del misterio es la contemplación. El Doctor Angélico lo poseyó, sobre todo, al fin de su vida; cuando

(106) Cf. I, q. 3, a. 4: Ninguna persona creada es su existencia, sino que la tiene recibida.

(107) Cf. I, q. 2, a. 3; q. 3, a. 5 y 8.

la intelectualidad, unida en él a una superior espiritualidad, se iba sutilizando más y más, y terminaba en tan elevada contemplación, que ya no le permitía continuar dictando la *Suma*, descendiendo al *detalle* de cada uno de los artículos. Llegado a esta edad de la vida del espíritu, su inteligencia no podía ya sujetarse a tanta complejidad; había tocado a las cumbres de la alta contemplación, y le era dado ver cara a cara el misterio supremo en el que se concentraban los demás misterios, y que no es posible expresar en términos de lengua humana.

Estas consideraciones nos llevan a otra cuestión: *¿Cómo explicar el que la inteligencia humana,* aunque naturalmente unida al cuerpo, a los sentidos y a la memoria sensitiva, *al cabo de sesenta u ochenta años no se avenga bien,* como puede echarse de ver en los pensadores, *con la complejidad del trabajo intelectual razonado,* que supone una información material siempre renovada? ¿Cómo explicar que *la humana inteligencia,* sobre todo en aquellos que están dotados de espíritu filosófico así como en las almas simples pero elevadas, al cabo de sesenta u ochenta años *esté madura para una vida intelectual superior* a la que de ordinario proporcionan la bibliotecas y demás medios de información? ([108]).

*
**

Otro misterio singularmente profundo: La inteligencia humana está por naturaleza unida al cuerpo y a los sentidos, por ser *la última de las inteligencias* y tener como objeto propio *el último de los inteligibles* o el ser inteligible de las cosas sensibles ([109]). Y no obstante, después de unos pocos años de vida terrena, se halla madura para una vida superior que ha de durar miles y millones de

([108]) Aunque el cuerpo no se fatigara y se fuera envejeciendo, la inteligencia humana, desde el punto de vista natural, ¿no habría de fatigarse al cabo de tres siglos de este inferior trabajo intelectual, y no aspiraría a una contemplación más elevada?

([109]) SANTO TOMÁS, I, q. 76, a. 5.

siglos, sin fin. En esa vida no se extinguirá en ella el deseo de volverse a unir con el cuerpo, que le será devuelto el día de la resurrección. Gran misterio: que esa inteligencia, que normalmente tiene necesidad de los sentidos, pueda vivir siglos y siglos antes de volverlos a encontrar.

Lo que Santo Tomás escribió sobre el alma separada, en los ocho artículos de la cuestión 89 de la I Parte de la *Suma,* hácenos comprender cuán profundamente grabado llevaba en su alma el sentido de este misterio, así como de muchísimos otros. Y no creemos que sea rebajar su doctrina el insistir sobre este punto, sino que, por lo contrario, en esto se echa de ver su más auténtica elevación. Es necesario distinguir la *oscuridad inferior,* que proviene de la incoherencia y del absurdo, de la *superior oscuridad,* que se origina en una luz demasiado brillante, que nuestros débiles ojos no pueden soportar.

Los positivistas, al oír hablar así, entienden que los metafísicos son poetas que hubieran errado su vocación. Puédeseles responder que, como dice Santo Tomás, si la poesía emplea con frecuencia *la analogía* para magnificar *cosas insignificantes,* la Sabiduría debe echar mano de ella para balbucir, como le sea posible, *asuntos demasiado elevados* y poderlos expresar en el lenguaje humano ([110]).

Aquel posee el sentido del misterio que, como Santo Tomás, *tiene el sentido de la analogía,* y sabe, según la fórmula del IV Concilio de Letrán, que "*inter Deum et creaturam non est tanta similitudo, quin sit semper major dissimilitudo notanda*" ([111]).

La oscuridad superior, por lo demás, lejos de excluir la certeza, se une a ella; ya que con ella comienza y con ella va creciendo.

Si, en efecto, alguien dudara de la existencia en Dios

([110]) SANTO TOMÁS, I, q. 1, a. 9, ad 1; I, II, q. 101, a. 2, ad 2.

([111]) La doctrina de Santo Tomás sobre la analogía puede resumirse así: "*Analoga* sunt quorum nomen est commune, ratio vero significata per nomen est *secundum quid eadem* (scil. proportionaliter eadem), sed *simpliciter diversa* in illis." Así, en Dios, la existencia se identifica con la esencia, mientras que en nosotros es realmente distinta de ella;

de la infinita misericordia y de la justicia infinita, no le ocurriría siquiera plantearse el problema de su conciliación íntima; pero cuanto está uno más cierto de la existencia de esas dos divinas perfecciones, más comienza a entrever la alteza de ambas, y comprende mejor el misterio de su íntima conciliación en la eminencia de la Deidad, o de la vida íntima de Dios. Cuanto está uno más cierto de la existencia de Dios, más claramente echa de ver que su morada está en la luz inaccesible que los místicos llaman *la gran tiniebla,* por ser excesivamente luminosa para la vista de una inteligencia creada. Tan bellos claroscuros abundan en la obra de Santo Tomás, porque el santo no teme ni la lógica, ni el misterio, y la primera conduce al segundo ([112]). Nótase esto, en particular, en lo que es-

la ciencia de Dios es causa de las cosas, la nuestra causada por ellas. Para Suárez, ratio analoga est *simpliciter eadem, secundum quid diversa.* Por eso en su doctrina, la existencia, ni en Dios ni en nosotros, es distinta de la esencia; la ciencia divina, según su teoría de la ciencia media, *depende* de las cosas, al menos en los futuros condicionados.

([112]) Jamás hubiera admitido Santo Tomás, como admitió Suárez, que el principio de contradicción no tenga aplicación a la SSma. Trinidad; en ella se realiza según un modo eminente que permanece oculto para nosotros, y nadie puede probar que este misterio implique contradicción. Recientemente, y a propósito de un conocido texto del *De unitate intellectus,* c. 7; *"Valde autem ruditer argumentatur,* etc."; hase escrito que Santo Tomás vivía en una intimidad demasiado grande de los misterios de la fe, para preocuparse de declarar contradictoria cualquier *derogación de las leyes metafísicas* racionalmente mejor establecidas. Indudablemente que el autor de esa frase ha querido decir *leyes naturales,* hipotéticamente necesarias, fuera de las cuales el milagro es posible. En cuanto a las leyes metafísicas, son éstas absolutamente necesarias y sin excepción posible, aun por milagro. Si fuera posible una sola excepción, en el mismo instante perderían todo su valor. Por ejemplo, si esta ley metafísica es verdadera: *"el acto, no limitado de suyo, no puede ser limitado y multiplicado sino por la potencia, la forma no puede ser limitada sino por la materia que la recibe, o por una relación esencial a tal materia";* si esta ley metafísica es verdadera, lo es sin excepción alguna, como el principio de contradicción o el de causalidad. En cuanto al texto: *"Valde ruditer argumentatur",* véase J. de Santo Tomás y Gonet en su tratado De Angelis: *Utrum sint plures angeli solo numero distincti intra eandem speciem.*

cribió acerca de la causalidad divina y el libre albedrío del hombre o del ángel; acerca de la gracia eficaz que se concede a uno, tal como al buen ladrón, y la permisión divina del pecado en tal otro, menos amado y menos socorrido, y a quien, no obstante, es posible el cumplimiento del deber. Dios no manda nunca lo imposible, y ninguno sería mejor que su vecino, si no fuera más amado por Dios. Que es el misterio de la gracia eficaz y de la gracia suficiente, que el hombre poseería ya a propósito de la eficacia de la ayuda divina en el orden natural para el cumplimiento de la ley moral ([113]).

El llamar la atención sobre esta superior oscuridad en nada rebaja esta doctrina; antes bien contribuye a realzar su elevada intelectualidad y a hacer comprender que esta enseñanza debe tener como término la contemplación, que es lo que hay de más vital y positivo en lo que se ha dado en llamar la *docta ignorancia.*

POR ENCIMA DEL ECLECTICISMO

En medio de semejantes dificultades, el espíritu filosófico, que camina en busca de la verdad, dase cuenta de que los sistemas filosóficos son generalmente verdaderos en lo que afirman, pero falsos en lo que niegan, porque la realidad es más rica que todos ellos. Comprende, en consecuencia, que hay doctrinas manifiestamente erróneas y

([113]) I, q. 19, a. 8: "Cum aliqua causa efficax fuerit ad agendum, effectus consequitur causam, non tantum *secundum id quod fit,* sed etiam secundum *modum fiendi* vel essendi... Cum igitur voluntas divina sit *efficacissima,* non solum sequitur quod fiant ea quae Deus vult fieri, sed et quod *eo modo fiant* quo Deus ea fieri vult... scil. vel necessario vel contingenter et libere." I, q. 20, a. 3: "Cum amor Dei sit causa bonitatis rerum, non esset aliquid alio *melius,* si Deus non vellet uni majus bonum quam alteri." Este principio contiene virtualmente todo el tratado de la predestinación, y no es inconciliable con este otro: *Dios nunca manda lo imposible,* y a todos hace *realmente posible* el cumplimiento de estos preceptos. La conciliación íntima de estos dos principios es el misterio mismo de la predestinación.

opuestas entre sí, que son como los extremos de la base de un triángulo o de una pirámide. De ahí que se sienta inclinado a buscar la verdad en medio y por encima de esos dos extremos que representan las divagaciones del error. Y al ir adelante en su ascensión, encuentra a medio camino *el oportunismo de los eclécticos* que toman ciertos principios de los sistemas contrarios, mas carecen de un principio director. Finalmente el espíritu filosófico busca la verdad en las alturas que dominan a la vez las extremas posiciones erróneas y el eclecticismo que nunca sube más de la mitad de la cuesta.

Más de una vez, acaso no llega a definir exactamente esa elevada posición, pero, como por instinto, la enfrenta como opuesta y superior a los dos lados del triángulo. De esto podrían traerse muchos ejemplos.

Mas cuando las dificultades especulativas van siendo poco a poco vencidas, aun quedan las dificultades de la acción; por ejemplo, en los problemas económicos y sociales del momento presente, por sobre el individualismo y el comunismo, presiéntese la verdadera doctrina del bien común en la que se armonizan la verdadera caridad y las cuatro clases de justicia: conmutativa, distributiva, legal y la equidad. Pero aun después de haber hallado el punto de equilibrio a todas estas cosas en el pensamiento y en teoría, todavía falta mucho, y a veces todo, en el orden del sentimiento, de la voluntad y de la acción. Y hasta se ha de poner sumo cuidado y diligencia en evitar cierto farisaísmo inconsciente y la fraseología del amor y de la caridad que pudieran dar a entender que se está en posesión de los sentimientos y de las virtudes de que se habla, cuando para poseerlos en el grado que sería de desear, sería necesario poseer verdaderamente la santidad.

ESPÍRITU DE LA FILOSOFÍA CRISTIANA

El sentido del misterio de que acabamos de hablar, la filosofía cristiana lo posee en grado más eminente que

cualquier otra, por poseer, más que las otras, el sentido de Dios. A este propósito quisiéramos notar aquí una cosa: si el espíritu de la filosofía cristiana no procede, como es debido, de lo alto, pronto es reemplazado por otro espíritu que no es cristiano sino de nombre.

No hay duda que la filosofía cristiana es distinta de la Apologética de la fe cristiana, con la cual tiende a confundirla M. Maurice Blondel. La filosofía cristiana, en efecto, no tiene por qué recibir de la revelación ciertas nociones, tales como las de la fe infusa y de los misterios sobrenaturales. Ella procede según sus propios principios y método propio, formulados ya bien claramente por Aristóteles.

Mas debe proceder en armonía con la fe cristiana, que es para ella, según expresión de León XIII, "velut stella rectrix". No solamente no debe enseñar cosa alguna contra la doctrina revelada, propuesta por la Iglesia, sino que debe guardar positiva conformidad con ella, orientándose, dentro de sus principios y métodos propios, en el sentido de las verdades reveladas, por ejemplo al tratarse de la creación *ex nihilo* y *non ab aeterno*, y de la no repugnancia de la elevación del hombre a la vida de la gracia. Esta conformidad, como muy acertadamente lo explica M. J. Maritain en un opúsculo recientemente aparecido ([114]), ha de ser objetiva en el sentido de que al filósofo cristiano no le es lícito ignorar la verdad revelada; debe ser asimismo subjetiva, o sea que ha de ser el resultado de una confirmación del hábito adquirido de sabiduría por la virtud infusa de la fe, como acontece al filósofo que se hace cristiano, que se adhiere con nuevo entusiasmo a las pruebas racionales de la existencia de Dios que ya conocía de antemano ([115]).

([114]) *La notion de philosophie chrétienne*, Colección "Questions disputées", Desclée, De Brouwer, París, 1933. Nosotros estamos totalmente de acuerdo con las conclusiones de M. J. Maritain, que nos parecen felicísimamente formuladas.

([115]) Según Santo Tomás y los tomistas, bien que no sea posible *creer y ver* la misma verdad desde el mismo punto de vista, puédese,

Al comportarse así, la filosofía cristiana no difiere *específicamente* de la de un Aristóteles en lo que contiene de verdad; ni tiene un objeto formal nuevo. Trátase de la misma ciencia, pero elevada a un estado superior, como el niño que se ha hecho hombre, o como la teología discursiva en la mente de un teólogo que ha recibido la luz de la gloria.

La filosofía cristiana así concebida posee más que ninguna otra el sentido del misterio. En particular, tiene conciencia de no poder demostrar rigurosamente ni la existencia, ni la posibilidad intrínseca de ninguno de los misterios sobrenaturales. Tampoco le es más hacedero probar rigurosamente la posibilidad intrínseca de la visión beatífica que la de la Trinidad; hacerlo, sería demostrar la posibilidad intrínseca de *la vida eterna,* de la luz de la gloria y de la gracia santificante. Todas estas cosas son esencialmente sobrenaturales; mas lo que es *sobrenatural quoad essentiam,* lo es también *quoad cognoscibilitatem, quia verum et ens convertuntur* ([116]). No se trata aquí ya solamente del misterio de la producción de un movimiento local o de la sensación, ni siquiera del milagro; trátase de los misterios de la vida íntima de Dios y de su participación en nosotros.

No es fácil mantener el justo equilibrio de la filosofía cristiana por sobre cierto fideísmo, de un lado, y sobre el semirracionalismo, del otro. Para conseguir ese equilibrio es preciso permanecer fieles a la inspiración que proviene de la Revelación divina. Si la actividad filosófica de un cristiano, aun sin sostener cosa alguna contraria a la fe, excluye, más o menos, la superior inspiración que la fortalece desde lo alto, ¿qué es lo que fácilmente sucede? Que esta inspiración queda fatalmente reemplazada por un espíritu inferior que no es bastante cristiano, o que no lo es en absoluto. *La seriedad de la vida intelectual desaparece y queda desplazada;* menospréciase más o menos abiertamente los valores superiores, dando demasiada importancia a otros que les están subordinados. Tiéndese *a anteponer el propio método a la misma verdad.* Y por ese camino llega el filósofo a una *mentalidad anticontemplativa* y a perder el sentido del misterio; podría llegar incluso a formarse una mentalidad antifilosófica, ya que preferir el método a la verdad equivaldría a *preferir el ser de razón a la realidad.* Esta es más rica que nuestro pensamiento, siempre limitado por cualquier lado que se le mire; y precisamente esta riqueza de lo real en sus diversos grados, es la que exige al filósofo, y más que a nadie al filósofo cristiano, el sentido del misterio; sentido que aquí abajo aumenta con la certeza, en lugar de destruirla.

no obstante, al mismo tiempo *creer* en la existencia de Dios autor de la gracia, y *ver* la demostración de las pruebas de la existencia de Dios, autor de la naturaleza. En casos semejantes, la virtud infusa de fe confirma el valor de la demostración.

([116]) En otro lugar hemos desarrollado esta materia (cf. *De Revelatione,* t. I, p. 379 sq.) y de ella vamos a tratar más adelante: II parte, c. II: *La posibilidad de la visión beatífica, ¿es rigurosamente demostrable?*

CAPÍTULO CUARTO

EL CLAROSCURO INTELECTUAL

Una de las cosas que más llaman la atención en el estudio de los grandes problemas filosóficos y teológicos, es la existencia simultánea de una luz a veces esplendorosa y de una profunda oscuridad. Mas, generalmente no se reflexiona bastante en la naturaleza de tal oscuridad, en sus causas, tan diversas en muchos casos, y en la utilidad que por contraste puede ofrecer en el conocimiento de la verdad.

El sentido del misterio no podía faltar a los grandes Doctores de la Iglesia, por ser propiedad de las inteligencias superiores. Encuéntrase particularmente en aquellos que están acostumbrados a penetrar en las profundidades de la Pasión de Jesucristo y en el secreto adorable de la Redención. Desde ellas se van elevando poco a poco hasta las alturas de la vida íntima de Dios, que es, en el cielo, el objeto inmediato de la visión beatífica. Y aspiran así siempre a ver, amar y decir lo que ninguna lengua humana es capaz de expresar: "*Oculus non vidit, nec auris audivit, nec in cor hominis ascendit, quae praeparavit Deus iis qui diligunt illum*" (I Cor., II, 9). Que es lo que constituye las grandes elevaciones de los santos.

Por el contrario, como se expresa Hello [117], "el hombre mediocre no siente ni la grandeza ni la miseria. En sus juicios, lo mismo que en sus acciones, sustituye lo convencional a la realidad, aprueba lo que corresponde a sus

(117) ERNEST HELLO, *L'homme*, l. I, c. VIII.

pobres conceptos y condena lo que escapa a las categorías y denominaciones que él conoce; teme extrañarse de nada, y, alejado perpetuamente del misterio terrible de la vida, evita las montañas y los abismos a través de los cuales pasea a sus amigos".

Quisiéramos detenernos aquí a considerar lo que fué el sentido del misterio en Santo Tomás, tanto en el orden de la naturaleza como en el de la gracia, a propósito de los problemas que más profundamente cautivan la humana inteligencia.

Las dos oscuridades y las dos claridades.

Conviene, desde el principio, recordar que la oscuridad que se encierra en los grandes problemas filosóficos y teológicos es muy diversa según la causa de donde provenga.

Existe en primer lugar la oscuridad inferior, que es ya muy variada: puede provenir de la materia *ciega*, que en cierto sentido repugna a la inteligibilidad, que conseguimos mediante la abstracción de la materia ([118]); también puede nacer del *error* voluntario o involuntario, y a veces de errores opuestos entre sí, que presentan apariencias de verdad; o tiene, en fin, su raíz en el desorden moral o en el pecado.

En el extremo opuesto, está la oscuridad superior, que proviene de la transcendencia de la vida íntima de Dios, y de la vida de la gracia que es una participación de la primera. Mientras que la materia de la cual abstraemos lo inteligible, está en cierto modo por debajo de los límites de la inteligibilidad, la vida íntima de Dios se halla muy

([118]) La inteligencia humana *abstrae lo inteligible* de la materia, que permanece de ese modo como un residuo, que no es fácil de entender. La materia prima, que no es sino *capacidad real* de recibir la forma sustancial o específica de los seres sensibles, no es inteligible sino por su relación esencial de estas determinaciones o perfecciones. Mas por sí misma, la materia no es nada determinado: *"nec quid, nec quale, nec quantum"*. *Met.*, l. VII, c. 3, fin.

sobre los límites de esa inteligibilidad que naturalmente está a nuestro alcance.

Además, entre ambos extremos, la vida natural del *espíritu* es oscura para *la más imperfecta de las inteligencias*, que es la del hombre, ya que tiene necesidad de echar mano de los sentidos, para conocer su objeto propio —*el último de los inteligibles*, en la sombra de las cosas sensibles ([119]) —, y que por consiguiente no conoce *lo espiritual* sino por vía de negación, como inmaterial, y relativamente en el espejo de las cosas sensibles, *in speculo sensibilium* ([120]). Por esta razón habla, por analogía con las dimensiones del espacio, de un espíritu profundo o limitado; mas no le es dado, aquí abajo, conocer la vida del espíritu como la conoce el ángel, o como la conocerá el alma después de la muerte.

Es importantísimo distinguir bien, desde el principio del estudio de estos problemas, la oscuridad superior de la inferior: Dios es invisible, incomprensible e inefable en razón de su elevación infinita, pero en sí es la luz misma; el individuo humano es inefable a causa de la materia que es lo que hay en él de más imperfecto, y del principio de individuación, que en cierto modo repugna, por su inferioridad y la gran dificultad en ser comprendido. No confundamos la oscuridad que domina las fronteras de la inteligibilidad, con la que está por debajo de ellas.

***

Entre estas dos tan diversas oscuridades, está la luz del entendimiento, tan bella a veces, puesta de relieve por un Platón o un Aristóteles, y, en un orden superior, por el Evangelio, por San Pablo, San Agustín o Santo Tomás de Aquino. Cualquiera tiene experiencia de haber quedado cautivado en ciertos momentos por la oposición entre esta

([119]) SANTO TOMÁS, I, q. 76, a. 5.
([120]) *Ibid.*, I, q. 87, a. 1, 2, 3, 4.

luz y las sombras profundas que sobre ella y debajo de ella se encuentran.

Mas así como existen dos oscuridades tan diferentes, también hay *dos claridades* de naturaleza contraria: la verdadera y la falsa. Esta última, por su falso brillo, parécese a la otra, como los vidrios de colores se parecen al diamante.

Existe, en efecto, *la claridad* del espiritualismo, *que explica lo inferior por lo superior,* según la subordinación de las causas que nos conducen a la Causa primera y al fin último del universo, a Dios, primer Ser, primera Inteligencia y soberano Bien: a Aquel que pudo decir: "Yo soy el que es"; *"yo soy la Verdad y la Vida".* El hombre sólo puede decir: *"Yo tengo la verdad y la vida".* Hay aquí una distancia infinita entre el verbo *ser* y el verbo *tener o haber.* Y lo que Dios pudo decir de sí mismo, Cristo Jesús lo pudo afirmar de su propia persona. Es la verdadera claridad en medio de las sombras.

Mas también se da *la falsa claridad* de cualquier doctrina que, como el materialismo, pretende *explicar lo superior por lo inferior,* según una pretendida *subordinación,* no de las causas, sino *de las leyes experimentales;* de tal modo que las leyes psicológicas quedarían reducidas a leyes biológicas, y éstas a las físico-químicas, y finalmente a las leyes de la conservación de la materia y de la energía, que nos presentan como las más universales y como principio de explicación en lugar de Dios, Acto puro y primer motor de los espíritus y de los cuerpos.

Como se echa de ver en la historia del materialismo y del positivismo, aquellos que *hacen mayor alarde de objetividad* son los que más pecan contra la objetividad superior, que en su materialismo llaman subjetivismo romántico. Todo les mueve a preferir a la claridad superior la otra claridad inferior, la cual, precisamente por la excesiva importancia que le quieren atribuir, queda totalmente falseada. De ahí los gravísimos errores de que están llenos los libros y revistas que se dicen científicos y son la negación de casi todas las verdades superiores, como son las que constituyen la sustancia de la religión expuesta

en el catecismo. La antítesis entre la que a sí misma se llama ciencia y el catecismo nos recuerda aquellas palabras del Salvador: *"Gracias te doy, Padre mío, porque has ocultado estas cosas a los prudentes y a los sabios y las has revelado a los pequeñuelos"* (Mat., XI, 25). ¡Desdichados los que prefieren la claridad de aquí abajo a la suprema claridad que viene del cielo!

Presentamos aquí, en el materialismo bajo sus diversos aspectos, el ejemplo más notable y más grosero de esta falsa claridad; porque es de saber que hay también otras muy numerosas y sutiles. Importa muy mucho distinguir la claridad de lo que es verdadero pura y simplemente *(simpliciter verum)*, de aquella otra referente a lo que sólo es verdad en su aspecto secundario y parcial, mas, esencialmente, es absurdo y falso *(verum secundum quid, falsum simpliciter)*. Hase dicho que en las doctrinas más erróneas siempre hay algo de verdad. Mas es preciso no dejarse engañar; porque la verdad que en ellas se encierra, haciendo al error en cierto modo atrayente, no es en esas doctrinas el principio animador, sino que está puesta al servicio de un falso principio que la aleja de su fin. La verdad es en tales casos esclava del error, que es tanto más peligroso cuanto que se presenta bajo la máscara de una verdad elevada, como la maldad más refinada se presenta a veces con máscara de virtud.

No menos importante que distinguir la verdadera de la falsa claridad, es fijar bien los límites entre la oscuridad superior, que nace de una luz demasiado brillante para nuestros ojos legañosos, y la oscuridad inferior que procede de la confusión y de la incoherencia, y que a las veces es el velo que oculta una contradicción. Santo Tomás llama a menudo la atención sobre este asunto, y las presenta en su real oposición; esto lo consigue mediante la oposición, en sus artículos, de las dificultades del principio y la solución.

Nótese de paso que la aparente claridad de ciertas objeciones contra los más altos misterios de la fe cristiana provienen de nuestra imperfecta manera de conocer. Acon-

tece aquí que entendemos antes la fuerza de la objeción que la de la respuesta. ¿Por qué? — Porque la objeción proviene precisamente de nuestra imperfecta manera de conocer, siempre un tanto material y mecánica; mientras que la respuesta, dada por un San Agustín o Santo Tomás, descansa en lo que hay de más alto en el inefable misterio con el que todavía no estamos bastante familiarizados. La contemplación no penetra en él sino poco a poco, a medida que se va adquiriendo la madurez de espíritu.

Obsérvese asimismo, a propósito de la verdadera claridad, que existe una superficial, casi sensible, y otra elevada, que es la que tiene su asiento en los más altos principios. Voltaire hablaba de la primera cuando decía: "Soy claro como un riachuelo, porque soy poco profundo." La otra, la claridad superior, procede de lo más hondo de ciertas verdades elementales, por ejemplo del principio de causalidad, que lleva por la mano a la causa suprema. Mas el desconocimiento de tan altas verdades conduce a cierta complejidad que pudiera parecer sabia, pero que de ciencia no tiene sino el nombre.

Dos formas de probable.

Debemos, en fin, observar aquí que, entre lo evidentemente verdadero y lo claramente falso, existen *dos formas de probable*, muy diferentes la una de la otra, y que el probabilismo tiende a confundir: son *lo probablemente verdadero* y *lo probablemente falso*. Importa mucho distinguirlos bien, tanto en el orden especulativo como en el orden práctico. Puédeseles representar así:

Evidentemente verdadero		Evidentemente falso
Probablemente verdadero		Probablemente falso
	Claramente dudoso	

A los ojos de los teólogos que rechazan el probabilismo, cuando una cosa es *ciertamente más probable*, la contraria

deja de ser probable, y ya no es lícito ni razonable obrar según ella. En otros términos: cuando una proposición es más probablemente verdadera, la proposición contraria o la contradictoria es probablemente falsa, y sería irracional darle asentimiento, porque, en esta adhesión, el temor de errar *(formido errandi)* vencería a la inclinación razonable de prestar adhesión. Ahora bien, en toda opinión razonable, la inclinación a prestarle adhesión debe prevalecer sobre el miedo de errar (121).

Por sobre lo probablemente y evidentemente verdadero está la oscuridad superior; por debajo de ellos está la oscuridad contraria.

La oscuridad superior es llamada por los místicos la gran tiniebla. La oscuridad inferior es aquella de que nos habla a menudo la sagrada Escritura, en particular cuando dice por San Mateo (IV, 16): "El pueblo que estaba sentado en las tinieblas ha visto una gran luz, y sobre los que estaban sentados en la región de las sombras de la muerte, se ha levantado la luz (122)."

(121) Los probabilistas responden: Cuando una opinión es ciertamente más probable, la contraria no es probable *en sentido estricto y filosófico*, ni por consiguiente digna de adhesión, lo concedemos; no es probable *en el sentido amplio y moral* de la palabra, es decir que no va fundada en graves razones, lo negamos, a no ser que la opinión menos probable se refiera al mismo principio que la otra, o sea muy poco probable. Cf. H. Merkelbach, O. P. *Summa theologiae moralis*, París, 1931, t. II, p. 97.

Esta respuesta que naturalmente rechazan todos los teólogos que se oponen al probabilismo es muy pobre, desde el momento que admite que el sentido moral de la palabra *probable* no está en conformidad con su *sentido filosófico*. La moral debe ir, en efecto, fundada en una sana filosofía especulativa.

(122) Trátase de una cita de Isaías (XIII, 23 y IX, 1) según el texto hebreo. Los Salmos hablan también a menudo de los que están sentados en las tinieblas y sombras de la muerte. Cf. *Ps.* 87, 7; 106, 10, 14.

El arte de los contrastes.

El filósofo y el teólogo, al contemplar el panorama intelectual del orden de la naturaleza y de la gracia, buscan de hacer desaparecer en lo posible las tinieblas y proyectar la luz de que sus mentes son capaces. Mas tal vez no echan mano como debieran del maravilloso contraste que existe aquí, lo mismo que en el orden sensible, entre la luz y las sombras.

Tampoco explican a veces con bastante claridad por qué ciertas alturas de la verdad pueden parecer a muchos tan próximas a gravísimos errores, como el tomismo al calvinismo, o la verdadera doctrina del abandono a los absurdos del quietismo. Es que una mínima desviación en los principios conduce lógicamente a los más monstruosos errores.

Cuando se ha vivido largos años en contacto con estos problemas, queda uno pasmado a veces en presencia de estos espléndidos claroscuros, en los que la oscuridad pone tan de relieve con frecuencia la luz divina y la luz de la razón que nos alumbran en nuestro viaje a la eternidad. El Evangelista San Juan (VIII, 12) habla de esta viva oposición: "Quien me sigue, dice el Señor, no anda en tinieblas, mas tendrá la luz de vida." Y como cuenta San Lucas (I, 79), Zacarías, padre del Precursor, da gracias a Dios en el *Benedictus* por haber "iluminado a los que están sentados en las tinieblas y las sombras de la muerte, dirigiendo nuestros pasos por el camino de la paz". Así vamos caminando entre luces y tinieblas.

El claroscuro en las cosas sensibles.

Esta viva oposición de la luz y de la oscuridad en el orden intelectual compréndese mejor si reflexionamos un instante en lo que algunos grandes pintores han dicho del claroscuro en el orden sensible.

El claroscuro es un término de pintura, que designa una manera de tratar o distribuir en la tela las luces y las sombras, a fin de hacer resaltar más convenientemente las figuras. Los pintores que han preferido la luz, tal como Veronese y muchos artistas de la escuela veneciana, han hecho muy poco uso de él. El fondo del cuadro es en ellos de ordinario casi tan luminoso como el primer plano. Desde el punto de vista intelectual, algo semejante acaece en las obras filosóficas y teológicas que emplean poco o casi nada el claroscuro intelectual; exponen éstas muy de pasada los errores y las dificultades de los grandes problemas, excluyendo las sombras cuanto les es posible; mas por ese camino, muchas veces no resulta bien destacada la verdad. Así sucede que en muchos manuales apenas se da cabida a las dificultades.

Otros pintores, en cambio, acumulan las sombras en ciertas partes de la tela, y le hacen llegar la luz a través de estrechos resquicios, como lo hace la arquitectura en ciertas iglesias. Así consiguen efectos de mucho vigor, mas en detrimento de los colores, de la ligereza y la fluidez de ciertas sombras. Este método tiene además el inconveniente de suprimir los reflejos. En este exceso cayeron muchos pintores flamencos e italianos del siglo XVI. El gran maestro del claroscuro es Rembrandt, que apenas dejaba a la luz una octava parte de su tela. Algunos grandes pintores han querido someter a leyes matemáticas las proporciones del claroscuro. Tiziano da a la luz un cuarto del cuadro; otro a las medias tintas y otro a las sombras. El Corregio emplea el mismo procedimiento. En nuestros tiempos el dibujo y el aguafuerte hacen gran empleo del claroscuro.

Algo semejante acontece en la música; el drama lírico consigue por ese medio grandes efectos: baste recordar ciertos leitmotivos wagnerianos, el del odio o el de la lanza, o también la contraposición de los dos leitmotivos de la obertura de *Tannhaüser*, el de la condenación y el de la salvación.

De las sinfonías de Beethoven se ha dicho "que se com-

placen en imitar la tempestad, y en reproducir, a su modo, esos notables contrastes de tinieblas y claridad que a veces rasgan el horizonte visible".

El claroscuro suprasensible en los diversos órdenes de conocimiento intelectual.

Los místicos son los que más que nadie fueron cautivados por el claroscuro suprasensible; y entre ellos principalmente S. Juan de la Cruz, en la *Noche oscura* y en *Llama de amor viva,* y la beata Ángela de Foligno, particularmente en el *Libro de las visiones e instrucciones,* c. 26: La gran tiniebla; c. 27: Lo inefable; c. 28: La certeza; c. 33: El amor verdadero y el falso amor; c. 34: La cruz y la bendición; c. 43: Esplendor; c. 46: El abrazo; c. 48: La luz; c. 57: El conocimiento de Dios y de sí mismo; c. 65: Los caminos del Amor.

Es posible ciertamente abusar de la antítesis; los románticos cayeron con frecuencia en este abuso. Pero también se puede sacar de ella gran partido, como lo hace la Iglesia al precisar las fórmulas dogmáticas en frente de las herejías contrarias, entre las cuales la verdad sobresale como una cúspide aérea entre dos abismos. Así la doctrina de la Iglesia se levanta sobre la gracia y la predestinación como una montaña entre el pelagianismo y el semipelagianismo, por un lado, y el predestinacianismo, el protestantismo y el jansenismo por el otro.

No hay teólogo que no conozca esos vigorosos contrastes. Y es cosa muy importante saberlos manejar convenientemente, acordándose de que la Providencia, que no permite el mal sino en vista de un mayor bien, tampoco permite el error y sus divagaciones contrarias, sino para poner más de relieve la verdad. Por eso, como los pintores al manejar el claroscuro, echan mano de las sombras para hacer la luz más luminosa, el filósofo puede y debe servirse de los errores opuestos entre sí, para hacer resaltar la verdad en toda su esplendidez, y hacer ver aquello que distingue la os-

curidad superior, que no siempre puede evitar, de aquella otra que proviene de la incoherencia y las contradicciones de las diversas maneras de falsedad y error.

*
**

Vamos a pasar aquí revista algunos casos de esos claroscuros intelectuales, que en diferentes ocasiones hemos expuesto ya.

La doctrina aristotélica *del acto y la potencia* se eleva por sobre el monismo inmutable de Parménides y el evolucionismo absoluto de Heráclito. Y como nada es inteligible sino en cuanto se halla en acto o determinado, esta doctrina *es clara por el lugar que da al acto, y oscura por el puesto que concede a la potencia,* que es capacidad real de perfección, y es un *misterioso término medio* entre el acto, por mínimo que sea, y la pura nada. *La potencia real* (pasiva o activa) no es la nada, ni mera negación, ni privación, ni la simple posibilidad prerrequerida para la creación *ex nihilo;* mas tampoco es el acto, por imperfecto que lo queramos suponer. Y no es *inteligible* sino por el acto al cual se ordena: *nihil est intelligibile nisi in quantum est in actu.* ¿Quién sería capaz, antes de haber visto un roble, de saber que está en potencia en el germen contenido en la bellota?

Del mismo modo la doctrina de *la materia y de la forma,* que se levanta sobre el atomismo mecanicista y el dinamismo, tomando de cada uno de ellos lo que encierran de verdad, es intelectualmente *clara* por la forma, pero *oscura* por la materia, que es pura potencia (123). Ésta repugna

(123) La materia prima puede llegar a ser aire, agua, tierra, planta o animal. Mas por sí misma no posee ninguna de estas formas en acto: *nec quid, nec quale, nec quantum.* No es, pues, *inteligible* sino por su relación al acto o a la determinada perfección que puede recibir. Decir que es una *potencia real pasiva,* equivale a decir que es una *capacidad real de perfección,* no para producir, sino para recibir. Lo mismo cabe decir de la esencia de las criaturas con relación a la existencia, porque sólo Dios es su existencia; nosotros *la poseemos;* ninguna criatura pudo decir: *Yo soy la existencia, la verdad y la vida.*

en cierto modo a la inteligibilidad, que se obtiene mediante la abstracción *a materia, saltem a materia singulari.* Es ésa la oscuridad inferior, que está por debajo de las fronteras de la inteligibilidad.

Por el contrario, si subimos de la materia bruta a la vida de la planta, encontramos para definir la vida una oscuridad superior, porque la vida como tal es una *perfección absoluta (simpliciter simplex)* atribuíble, analógicamente y en sentido propio, a Dios, al ángel, al hombre, al animal, a la planta. La vida no es un género, sino algo superior a todos los géneros, un análogo, difícil de definir; porque esta definición debe poder aplicarse *en sentido propio,* proporcionalmente a Dios, que es la Vida misma, y a una hierbecilla, que con toda propiedad es un viviente ([124]).

Idéntica dificultad nos sale al paso, cuando de la vida de la planta nos elevamos a la más elemental *sensación táctil;* con la sensación, por ínfima que sea, nos hallamos ante un nuevo orden, que es el del conocimiento. Mas el conocimiento, como la vida, es una *perfección absoluta (simpliciter simplex)*, atribuíble, analógicamente y en sentido propio, a Dios. Por consiguiente el conocimiento en general (que no es un género, sino un análogo) débese definir de manera que pueda ser atribuído proporcionalmente a Dios y a la más pequeña sensación táctil del animal más imperfecto. No ha de extrañarnos, pues, el encontrar aquí una oscuridad superior, muy diferente de la que se encuentra en una teoría materialista o en el concepto idealista de la sensación. Según la concepción aristotélica y tomista, *cognoscens differt a non cognoscente prout potest* QUODAMMODO FIERI ALIUD A SE ([125]) : el que conoce difiere del que no conoce, en que puede en cierto modo llegar a ser *otro distinto de sí*, es decir llegar a ser de alguna manera la realidad que conoce. Esta concepción elévase por

([124]) SANTO TOMÁS, I, q. 18, a. 1: quorum sit vivere; a. 2: quid sit vita; a. 3: utrum vita Deo conveniat; a. 4: utrum omnia in Deo sint vita.

([125]) SANTO TOMÁS, I, q. 14, a. 1.

sobre la teoría materialista, que ignora la originalidad de la sensación, al reducirla a algo muy inferior a lo que en realidad es, y muy por sobre la teoría idealista, que priva a la sensación de su valor real. A los ojos de un tomista, estas teorías, fijándose en lo que sensación tiene de oscuro, niéganle lo que posee de claro, y lo oscuro lo reemplazan por el absurdo.

***

La teoría aristotélica de *la abstracción* elévase sobre estos errores, dominando a la vez al empirismo y al idealismo subjetivo. Mas no por eso deja de tener su lado misterioso: el modo íntimo de obrar del entendimiento agente: facultad que no conoce, pero que hace que conozcamos.

Del mismo modo, la verdadera noción de *elección libre*, dirigida por el juicio de la inteligencia, apártase tanto del determinismo intelectualista de Leibniz, como del libertismo, que sustrae la libertad a la dirección de la inteligencia. Mas no por eso desaparece el misterio de la íntima relación del último juicio práctico con la elección voluntaria, ya que ambos poseen, *desde diversos puntos de vista,* una prioridad mutua, según el principio: *causae ad invicem sunt causae, sed in diverso genere.* No es posible ver aquí contradicción alguna, ya que si bien al fin de la deliberación, el último juicio práctico y libre tiene prioridad sobre la elección y ésta sobre aquél, la ejercen desde diversos puntos de vista; mas con esta explicación no desaparece aún todo el misterio; y esto sin tener en cuenta la actualización de la elección humana por la causalidad divina, ni la posible desviación, que es el pecado ([126]).

***

Santo Tomás observa también en más de una ocasión que, para nuestra inteligencia, *todo lo que se relaciona con*

([126]) Véase la obra del autor: *Dieu, son existence et sa nature,* págs. 590-669.

el amor es bastante oscuro y muchas veces carece de nombre ([127]). Dos son las razones de este fenómeno: 1º) Nuestra inteligencia conoce mejor lo que le pertenece a ella, que lo que concierne a otra facultad, como es la voluntad; por eso el justo está más cierto de poseer la fe, que de tener caridad y estar en gracia de Dios. 2º) El bien, que es el objeto del amor, no reside formalmente en el espíritu como la verdad, que es la rectitud de nuestro juicio; sino que está en las cosas. Y el amor *tiende* hacia él, como un *impulso misterioso* difícil de definir; porque todo lo que *tiende* hacia otra cosa, permanece en un sentido *potencial*, indeterminado; y sólo lo que está en acto y determinado, es por sí mismo inteligible. Las cosas del amor son de ese modo conocidas por experiencia, sin que nos sea dado hacerlas perfectamente inteligibles. Esta experiencia interior, que San Agustín describe con aquellas palabras: "*Amor meus, pondus meum*", encierra un claroscuro de los más apasionantes, sobre todo cuando se trata de la viva llama de amor de la que nos habla San Juan de la Cruz.

***

En fin, la doctrina católica de la Providencia y de la Predestinación elévase asimismo como una cumbre altísima por encima de los errores radicalmente opuestos que son el pelagianismo y semipelagianismo, por un lado, y del protestantismo y jansenismo, por otro.

Contra el semipelagianismo, es cierto que *nadie sería mejor que otro hombre si no fuera más amado por Dios*, cuyo amor es la causa de todo bien. Que es lo que enseña Santo Tomás (I, q. 20, a. 3): "*Cum amor Dei sit causa bonitatis rerum, non esset aliquid alio melius, si Deus non vellet uni majus bonum quam alteri.*" Este principio de predilección, que virtualmente contiene todo el tratado de la predestinación y de la gracia, lo había ya proclamado San

([127]) I, q. 27, a. 4 ad 3; q. 28, a. 4; q. 36, a. 1; q. 37, a. 1: processio amoris est minus nota et non habet nomen proprium.

Pablo cuando escribía (I Cor., IV, 7): "*Quis enim te discernit? Quid autem habes quod non accepisti?* ¿Qué es lo que te distingue de los demás? ¿Qué tienes que no lo hayas recibido?" Que es el fundamento mismo de la cristiana humildad. San Agustín insistió mucho sobre esta cuestión, escribiendo contra los semipelagianos.

Mas por otra parte no es menos cierto, contra el protestantismo y el jansenismo, que *Dios nunca manda lo imposible.* No sería justo ni misericordioso, si no nos hiciera *real y prácticamente posible, hic et nunc*, el cumplimiento de sus preceptos. Por eso el Concilio de Trento ([128]) recuerda, contra los protestantes, aquello que había escrito San Agustín: "*Deus impossibilia non jubet, sed jubendo monet et facere quod possis et petere quod non possis* ([129])."

Es, pues, absolutamente cierto, por ejemplo, que en el Calvario, fué realmente posible al mal ladrón el cumplimiento del deber; y que el buen ladrón, que de hecho lo cumplió, fué más amado y socorrido por Dios, que el otro.

Mas así como ambos principios son ciertos, en el mismo grado es oscuro el modo de conciliarlos.

Para poderlo hacer, sería preciso ver de antemano cómo se concilian en la *Deidad* o vida íntima de Dios la infinita justicia, la misericordia y la soberana libertad. Ahora bien, ninguna inteligencia humana o angélica puede verlo antes de haber recibido el don de la visión beatífica de la divina esencia.

Nos encontramos aquí ante uno de los claroscuros más evidentes. Más adelante (II parte, c. VI) volveremos a tratar este asunto, como uno de los motivos centrales de esta obra; porque en él se encuentra el más alto de los misterios en el orden de las cosas divinas y humanas a la vez, y contiene un misterio de gracia, luminoso en sí mismo, y a la vez un misterio de iniquidad, que en sí es gran

([128]) DENZINGER, Ench., n. 804.
([129]) SAN AGUSTÍN, *De Natura et gratia*, c. 43, n. 50.

oscuridad. Como en otra parte lo hemos demostrado ([130]), hay en Dios una cosa *muy clara* para nosotros, a saber: que él es la Sabiduría omnisciente y el soberano Bien, y que no puede querer el mal del pecado ni directa, ni indirectamente. Esto es clarísimo de toda claridad. Mas hay a la vez en Dios una cosa oscurísima: la santa permisión del mal y la íntima conciliación de la infinita justicia con la misericordia infinita y la soberana libertad. Sólo es posible conciliarlas en la eminencia de la Deidad, que en razón de su misma elevación nos resulta invisible e incomprensible.

¿Cómo explicar que este Dios invisible encierre a la vez para nosotros *tanta luz* y *tanta oscuridad*?, ¿cómo explicar este claroscuro tan atrayente y misterioso?

La única respuesta posible es que no conocemos las divinas perfecciones sino mediante su reflejo en las criaturas, y así sólo nos es posible enumerarlas adecuadamente; mas en modo alguno nos es dado comprender cómo se armonizan en lo más profundo de la vida divina. Tal armonía y unión es demasiado luminosa para nuestros ojos; demasiado elevada para que pueda reflejarse en el espejo de las cosas creadas. Somos, respecto a ella, como un ciego que sólo de nombre conociera la luz. Nuestros limitados conceptos, en los que únicamente contemplamos la espiritual fisonomía de Dios, la hacen dura, algo así como las teselas o pequeñas piezas de un mosaico la figura que representan; de ahí nuestras aspiraciones a un conocimiento superior a la multiplicidad y complicaciones del discurso, y a la simple contemplación del misterio de la vida de Dios.

***

Entre los contemplativos, los que más ardientemente aman a Dios y a las almas en él, son los que poseen más el sentido del misterio. Como ha escrito uno de sus mayores admiradores ([131]), "él entiende sin necesidad de palabras; lee lo que no está escrito, y adivina lo que necesita para ir adelante. Crece con sus descubrimientos, enriquécese con sus tesores y se lamenta, al momento, de su pobreza, a fin de arrancar nuevos secretos . . .

"El lenguaje de los grandes contemplativos es una lucha, cuerpo a cuerpo, con las cosas que no se pueden manifestar . . . Su elocuencia consiste en lamentarse de no poder expresar lo que sienten . . . Como penetrando en su vuelo en secretos inefables, y en misterios no revelados, ese lenguaje diríase el águila que, habiéndose lanzado al espacio desde lo alto de la montaña donde las nieves son eternas, llega a regiones donde le falta hasta el aire para respirar. Aquí sus pensamientos dejan de funcionar. Su inteligencia vuelve a descender, lucha con las palabras que a su vez dejan de responder a sus conceptos; trábase con ellas en batalla . . . y de ella sale a la vez vencida y victoriosa . . . Entrevén abismos infinitos, y realizan magníficas tentativas para expresar lo Inefable . . . La humana inteligencia deja ver su pequeñez, mas el alma queda saciada en medio de su sed; porque Dios se declara infinito, y los tesoros de la eternidad no se agotarán jamás.

"En esta ascensión, la última llamarada eclipsa a todas las demás. Todas las luces no son sino sombras después de la última luz. Los tesoros que estos contemplativos escudriñan son inagotables por toda la eternidad, y ésta promete a su gozo, siempre renovado, refrigerio que nunca ha de acabar".

(130) *Providencia y confianza en Dios*, pág. 132-143. (Traducción al español del R. P. Jorge de Riezu, O. F. M. Cap.).

(131) ERNEST HELLO, prefacio de la traducción francesa del *Libro de las Visiones y de las Instrucciones de la Beata Ángela de Foligno.*

SEGUNDA PARTE

EL MISTERIO DE LAS RELACIONES DE LA NATURALEZA Y DE LA GRACIA

Después de haber hablado del sentido del misterio en general y sobre todo en el orden filosófico, vamos a considerarlo en los dominios de la teología, deteniéndonos en las relaciones de la naturaleza y de lo sobrenatural.

Desde este punto de vista trataremos aquí de las siguientes materias: 1º) Existencia del orden sobrenatural o de la vida íntima de Dios; 2º) ¿La posibilidad de la visión beatífica puede ser demostrada?; 3º) Eminencia de la Deidad, sus atributos y las divinas personas; 4º) Dos formas muy diversas de lo sobrenatural: el milagro y la gracia; 5º) Sobrenaturalidad de la fe; 6º) La divina predilección y la salvación posible para todos; 7º) El claroscuro espiritual durante ciertas pruebas de la vida del alma.

CAPÍTULO PRIMERO

EXISTENCIA DEL ORDEN SOBRENATURAL O DE LA VIDA ÍNTIMA DE DIOS

A fin de demostrar en qué debe consistir, sobre todo para el teólogo, el sentido del misterio, queremos detenernos especialmente en el claroscuro que se encuentra en dos grandes problemas relativos a las relaciones de la naturaleza y de la gracia: 1º) ¿Es demostrable la existencia del orden de la verdad sobrenatural? 2º) ¿Puede demostrarse rigurosamente la posibilidad de la visión beatífica?

La primera de estas cuestiones, de la que ya habíamos tratado hace algunos años ([132]), ha sido traída de nuevo a colación, a propósito de un importante texto del *Contra Gentes* ([133]). Vamos a examinar las dificultades que se nos han planteado.

Un texto capital de Santo Tomás.

Santo Tomás escribió en su obra *Contra Gentes* (l. I, c. III): "Quod sint *aliqua intelligibilium divinorum,* quae humanae rationis *penitus excedant* ingenium, *evidentissime apparet* ..."

([132]) *De Revelatione,* c. XI, 3ª ed. de 1931 en II vol., págs. 337-370; ed. breve, 1931, págs. 168-187.

([133]) "Revue Thomiste", julio-set. 1932, págs. 660-667: *Est-il possible de démontrer l'existence, en Dieu, d'un ordre de mystères strictement surnaturels?* Fr. M. CORVEZ, O. P.

"Nuestro Doctor, dice el P. Corvez, se pregunta aquí si hay en Dios misterios estrictamente sobrenaturales. Y esta es también nuestra pregunta. Sin duda alguna, responde: "evidentissime apparet". ¿Y por qué? Porque no nos es posible llegar a la sustancia divina en sí misma, "quidditative"; no nos es ésta conocida sino imperfectísimamente en el espejo de las criaturas, en las cuales no se agota la virtualidad de su causa. Habiendo tantos secretos que desconocemos en los seres sensibles que nos rodean, ¿cuánto mayores e inefables misterios no contendrá la divina esencia?"

Luego añade *(ibid.)*:

"*Son éstas, razones de pura conveniencia;* lo que se echa bien de ver en la conclusión práctica que saca Santo Tomás: «*Non* igitur omne quod de Deo dicitur, quamvis ratione investigari non possit, *statim quasi falsum est abjiciendum . . .*» No se han de rechazar sin más, con pretexto de que no es posible demostrarlos, ciertos misterios incomprensibles, como el de la Trinidad . . . No es imposible *a priori* que haya en Dios verdades absolutamente trascendentales, extrictamente sobrenaturales; pero estamos lejos de la prueba rigurosamente demostrativa de su existencia."

¿Es ése verdaderamente el sentido de las palabras de Santo Tomás: "*Evidentissime apparet*", y del argumento que les sigue? ¿Será cierto que no ha pretendido dar aquí sino "razones de pura conveniencia" y no una razón demostrativa?

*
**

Notemos en primer lugar que con que sólo demostrara que el orden de las verdades sobrenaturales es *realmente posible* en Dios o que no repugna intrínsecamente *a parte rei,* la existencia de tal orden se seguiría inmediatamente, porque "*in necessariis,* existentia sequitur immediate possibilitatem; in hoc necessaria differunt *a contingentibus*". En las cosas necesarias, la existencia sigue inmediatamente a la posibilidad. Si pudiéramos demostrar por la sola razón que la Trinidad es realmente posible en Dios, o que no repugna intrínsecamente *a parte rei,* se seguiría que la

Trinidad existe (134). Lo más que pueden probar los teólogos es que *nadie es capaz de demostrar* que exista contradicción en el enunciado del dogma de la Trinidad (135).

Mas si se trata no ya de la posibilidad intrínseca y de la existencia de *tal* misterio sobrenatural en particular, sino solamente, *de un modo general y global,* de la posibilidad y de *la existencia del orden de estos misterios en Dios,* ¿hállase nuestra razón ante la misma impotencia?

Cuando Santo Tomás, en el citado pasaje del *Contra Gentes* (l. I, c. III) escribe: "Quod autem sint aliqua (sin determinar ninguno en particular) intelligibilium divinorum, quae humanae rationis *penitus excedant ingenium, evidentissime apparet*", ¿se contenta con dar una "razón

(134) Por eso fué condenado Rosmini, que quería probar por el absurdo *la posibilidad intrínseca* de la Trinidad y su existencia, ya que la Trinidad es necesaria y no contingente como la Encarnación. Cf. DENZINGER, n. 1915: "Revelato mysterio S.S. Trinitatis, potest ipsius existentia demonstrari argumentis mere speculativis, negativis quidem et *indirectis,* hujus modi tamen ut, per ipsa, veritas illa ad philosophicas disciplinas revocetur." Llégase así al semirracionalismo, es decir, a la confusión del orden natural con el orden sobrenatural. Y si muchos semirracionalistas reconocen que no es posible probar la existencia del misterio de la Encarnación, no es porque, a su modo de ver, sea *esencialmente sobrenatural,* sino porque sería *contingente,* como el momento del comienzo del mundo físico o la hora de su fin.

(135) Por esta razón dice S. Tomás *(in Boetium de Trinitate,* q. 2, a. 3): "In sacra doctrina philosophia possumus tripliciter uti: Primo ad demonstrandum ea quae sunt praeambula fidei, secundo ad notificandum per aliquas similitudines ea quae sunt fidei . . . et ad resistendum his *quae contra fidem* dicuntur, sive ostendendo ea esse *falsa,* sive ostendendo *ea non esse neccesaria."*

Así los tomistas dicen comúnmente, como por ejemplo BILLUART, *Cursus Theol., de Trinitate,* diss. prooem., a. IV: "Nec etiam *possibilitatem* hujus mysterii (Trinitatis) posse sola ratione naturali evinci. Potest probari hoc mysterium non involvere contradictionem *positive* et *evidenter,* nego; *negative* et *probabiliter,* concedo. Hoc quidem sufficit ut hoc mysterium non judicetur impossibile, non tamen ut cognoscatur *evidenter possibile."* Al afirmar la existencia del orden sobrenatural: "*Evidentissime apparet*", ¿no dice algo más S. Tomás? Cf. *Contra Gentes,* I, 3.

de pura conveniencia", como lo hace más adelante cuando trata de cada uno de los misterios sobrenaturales en particular, como de la Trinidad, de la Encarnación y de la visión beatífica?

¿Cuál es el sentido de este "evidentissime apparet"?

En primer lugar, jamás presenta así Santo Tomás las "razones de pura conveniencia"; por ejemplo, a propósito del misterio de la Trinidad tomado en particular dice (I, q. 32, a. 1 ad 2): "Trinitate posita, congruunt hujusmodi rationes; *non tamen ita, quod per has rationes probetur Trinitas personarum.*" Esto dista mucho del "*evidentissime apparet*".

Por lo demás, el sentido de estas tan concluyentes palabras queda precisado por lo que sigue, por la misma naturaleza del argumento dado por Santo Tomás. Volvamos a leerlo deteniéndonos en cada palabra, y teniendo en cuenta que lo que pretende es demostrar que hay en Dios verdades que están no solamente sobre las fuerzas sobrenaturales de la inteligencia humana, sino también sobre las de la inteligencia angélica, creada o creable.

Vamos a ver, por el estudio detenido de este texto, que la prueba de Santo Tomás está tomada precisamente de lo que se ha pasado por alto en las objeciones que se nos presentan: que *el objeto formal de la divina inteligencia es infinitamente superior al objeto propio de cualquier inteligencia creada;* y que, por consiguiente, lo que *per se primo*, es decir esencial e inmediatamente, pertenece a este objeto formal propio de la divina inteligencia, no puede ser conocido naturalmente por ninguna inteligencia creada o creable ([136]).

([136]) Al formular estas objeciones, se ha pasado por alto que el argumento que se critica considera *la Deidad*, no *materialmente ut res est*, sino *formalmente ut objectum est;* distinción familiar a todos los teólogos (cf. CAYETANO, in I, q. 1, a. 3, n. V), y que el apologista no debe olvidar, si quiere tratar a fondo los problemas que plantea. Repetimos lo que en otra parte hemos dicho (De *Revelatione*, c. 2): que la apologética no puede cumplir con su deber si no es una función racional de la teología que, como sabiduría que es, defiende

Si existe, en efecto, un objeto formal que pueda constituir un orden nuevo y absolutamente trascendental, ése es evidentemente el de la divina inteligencia. Así como por sobre el reino mineral y el vegetal, aparece el reino animal, con la sensación y el objeto formal de ésta (non ut res, sed ut objectum est), y luego el reino del hombre con *el objeto propio de la inteligencia humana*, y más arriba el reino angélico con *el objeto propio de la inteligencia angélica;* de la misma manera, y en lo más alto de todo, aparece el reino de Dios o el orden de la verdad y vida sobrenaturales con *el objeto formal de la divina inteligencia,* inaccesible a las fuerzas naturales de cualquier inteligencia creada. Y cuando decimos: *objeto formal propio* de la divina inteligencia, no nos referimos a *la esencia divina* conocida a través de las criaturas, sino a *la esencia divina en sí misma*, a *la Deidad* como tal; y no en cuanto es ser, o en cuanto es una, etc., sino en cuanto es la *Deidad* y la

sus propios principios en vez de confiar a otra ciencia su defensa (cf. SANTO TOMÁS, I, q. 1, a. 8).

Por eso en teología se enseña comúnmente que el mismo Dios puede ser conocido de manera muy diferente: *ut objectum est.* Así Dios es conocido *sub ratione entis* por la metafísica, cuyo objeto formal es el ser en cuanto ser; es conocido *sub ratione Deitatis clare visae* por él mismo y por los bienaventurados; y *sub ratione Deitatis obscure revelatae* por la fe infusa. El motivo formal de esta última es la *revelatio formalis,* y el de la sagrada teología es la *revelatio virtualis.*

Por eso se enseña comúnmente esta proposición: "Objectum formale *quod* sacrae theologiae est *Deus sub ratione Deitatis;* objectum ejus formale *quo* est divina revelatio virtualis." Cf. BILLUART, *Cursus Teol.* Dissert. prooem., art. V, y otros muchos tomistas.

Por esa razón la sagrada teología es muy superior a la teología natural, que no es sino una parte de la metafísica.

Supuesta esta terminología de todos conocida, hemos formulado así el argumento que se nos critica: "Ex creaturis non potest cognosci positive *Deus sub intima ratione Deitatis.* Atqui medium objectivum naturale cujuslibet intellectus creati non potest esse nisi creatura. Ergo e suo medio objectivo naturali, nullus intellectus creatus potest *positive* cognoscere ea quae pertinent *immediate* ad Deum sub ratione Deitatis: haec proinde constituunt ordinem veritatis supernaturalis."

vida íntima de Dios ([137]). Santo Tomás lo expresa así (I, q. I, a. 6) "Sacra doctrina (supra metaphysicam) *propríssime determinat de Deo,* secundum quod est altissima causa, quia non solum quantum ad illud, quod est per creaturas, cognoscibile (quod philosophi cognoverunt) ut dicitur ad Romanos, I, 19: "Quod notum est Dei, manifestum est in illis", sed etiam quantum *ad id, quod notum est sibi soli de seipso* et aliis per revelationem communicatum."

Es evidente que la divina inteligencia debe tener su *objeto formal propio;* y si hay un objeto formal capaz de constituir un orden nuevo y absolutamente trascendental, es ése. Nosotros podemos conocer naturalmente a Dios *sub ratione entis,* como Primer Ser, primera Verdad, primera Bondad y primera Inteligencia, etc.; porque el ser, la verdad y la bondad pueden ser *naturalmente participadas* en el orden creado, y son por consiguiente naturalmente conocidas. Pero ¿nos será dado conocer *naturalmente* a Dios *sub ratione Deitatis,* en su vida íntima, en lo que tiene de eminentemente propio? Para esto sería preciso que la Deidad, como tal, fuera *naturalmente participable* en el orden creado; sería necesario poder decir de la naturaleza humana o de una naturaleza angélica creada, que es una *participación formal de la naturaleza divina.* Mas esto no es verdad sino de la gracia, participación de la vida íntima de Dios; y afirmarlo de una naturaleza creada equivaldría a admitir, como lo veremos más adelante, la confusión panteísta de esta naturaleza con Dios.

¿No es éste el sentido del *"evidentissime apparet"* de Santo Tomás en el *Contra Gentes,* I, 3? Repasemos atentamente todo el texto, subrayando en él lo que contiene de más fundamental:

"Est autem in his, quae de Deo confitemur *duplex veritatis modus. Quaedam* namque vera sunt de Deo *quae omnem facultatem humanae rationis excedunt,* ut Deum esse trinum et unum (misterios extrictamente sobrenaturales). *Quaedam* vero sunt, *ad quae etiam ratio naturalis pertingere potest,* sicut est Deum esse, Deum esse unum, et alia ejusmodi (verdades naturales, que sin embargo siguen siendo misteriosas para la razón respecto al modo cómo el ser, la unidad, la bondad, etc., están en Dios), quae etiam philosophi demonstrative de Deo probaverunt ducti naturalis lumine rationis.

"Quod autem sint *aliqua* intelligibilium divinorum, *quae humanae rationis penitus excedant ingenium, evidentissime apparet.* (Trátase evidentemente de la existencia en Dios del orden de los misterios sobrenaturales, tomado *en general,* sin referirse a ninguno en particular.)

"Quum enim *principium totius scientiae,* quam de aliqua re ratio percipit, sit *intellectus substantiae ipsius,* eo quod, secundum doctrinam Philosophi *(Anal. post.,* l. II, c. 3) *demonstrationis principium est «quod quid est»,* oportet quod secundum modum, quo substantia intelligitur, sit eorum modus quae de re illa cognoscuntur. Unde, si intellectus humanus *alicujus rei substantiam* comprehendit, puta lapidis vel trianguli, *nullum intelligibilium illius rei* facultatem humanae rationis excedet. Quod quidem nobis circa Deum non accidit. (Esto no es solamente probable, sino cierto aun para la sola razón.) Nam *ad substantiam ipsius* (Dei) *capiendam, intellectus humanus non potest naturali virtute pertingere,* quum intellectus nostri, secundum modum praesentis vitae, cognitio a sensu incipiat. Et ideo ea quae in sensu non cadunt non possunt humano intellectu capi, nisi quatenus ex sensibus eorum cognitio colligitur. Sensibilia autem ad hoc ducere intellectum nostrum non possunt, *ut in eis divina substantia videatur quid sit* (he aquí el conocimiento quiditativo de Dios sub ratione Deitatis) *cum sint effectus causae virtutem non aequantes.* Ducitur tamen ex sensibilibus intellectus noster in divinam cognitionem, ut cognoscat *de Deo quia est* et *alia hujusmodi, quae oportet attribui primo*

([137]) Así como el sentido del gusto percibe la leche, por ejemplo, como dulce y no como ser *(gustus attingit dulce ut dulce non ut ens est),* el filósofo conoce a Dios como ser, y no como Dios *(philosophus attingit Deum, ut ens est et primum ens, non vero ut Deus est, sub intima et propria ratione Deitatis).* Siendo ésta la terminología corriente en teología, la apologética no puede ignorar esta distinción.

principio. (No se contenta Santo Tomás con concluir de lo dicho: Luego la esencia divina en cuanto es raíz oculta de los divinos atributos naturalmente cognoscibles, sigue siendo misteriosa; sino que va más lejos): *Sunt igitur quaedam intelligibilium divinorum, quae humanae rationi sunt pervia,* QUAEDAM VERO QUAE OMNINO VIM HUMANAE RATIONIS EXCEDUNT."

Entre estas últimas verdades, colocó al principio de este artículo: "Deum esse trinum et unum", y continúa: "quod autem *sint aliqua* (sin precisar ningún misterio sobrenatural en particular) intelligibilium divinorum, que humanae rationis *penitus excedant ingenium, evidentissime apparet*".

¿Es esto un argumento "de pura conveniencia", como los alegados para manifestar la verdad del dogma de la Trinidad en particular? Todo lo contrario; pues no hay duda de que por la necesidad de las premisas empleadas ([138]) Santo Tomás pretende dar un argumento demostrativo, y por eso escribe: "evidentissime apparet". Véase el comentario del Ferrariense.

El argumento que trae a continuación es todavía más fuerte, porque es aplicable, según se desprende del texto, no sólo a las fuerzas naturales de la inteligencia humana, sino también a la inteligencia angélica (creada o creable); y este argumento se funda precisamente en esto: que *el objeto formal propio de la inteligencia divina* es infinitamente más alto que el objeto propio de la inteligencia humana o angélica; y que, por consiguiente, aquello que *per se primo,* esencial e inmediatamente pertenece a la divina inteligencia, es decir, a la *Deidad como tal,* no puede ser naturalmente conocido (ni aun oscuramente) por ninguna inteligencia creada. Pues se trata evidentemente del orden de la vida íntima de Dios como tal.

([138]) Para comprender todo lo que hay de inteligible en una cosa (omnia intelligibilia alicujus rei), es necesario llegar a su misma esencia. Mas la inteligencia humana no es capaz de llegar naturalmente a la esencia divina como tal. Ergo...

Santo Tomás dice, en efecto (*ibid.*):

"Adhuc *ex intelligibilium gradibus* idem est facile videre. (Hasta es cosa fácil de ver al menos para los sabios: est enim *quid per se notum pro sapientibus* quod ea quae pertinent per se et immediate ad objectum formale et proprium intellectus divini superant omnino vires naturales cujuslibet intellectus creati. Santo Tomás lo demuestra sin dificultad por lo que sigue.) Duorum enim, quorum unus alio rem aliquam intellectu subtilius intuetur, ille cujus intellectus est elevatior multa intelligit quae alius omnino capere non potest, sicut patet in rustico, qui nullo modo philosophiae subtiles considerations capere potest. *Intellectus autem angeli plus excedit intellectum humanum quam intellectus optimi philosophi intellectum rudissime idiotae*... Cognoscit quidem angelus Deum *ex nobiliori effectu* quam homo (scil. ex sua propria essentia mere spirituali)... *Multo amplius intellectus divinus excedit angelicum, quam angelicus humanum.* Ipse enim intellectus divinus sua capacitate substantiam suam *adaequat,* et ideo *perfecte de se intelligit quid est,* et omnia cognoscit quae de seipso intelligibilia sunt, *non autem naturali cognitione angelus de Deo cognoscit quid est,* quia et ipsa substantia angeli, per quam in Dei cognitionem ducitur, est *effectus causae virtutem non adaequans*. Unde *non omnia,* quae in seipso Deus intelligit, angelus *naturali cognitione capere potest;* nec ad omnia, quae angelus naturali sua virtute intelligit, humana ratio sufficit capienda."

Este argumento, lo mismo que el precedente, se apoya en dos premisas ciertas y no sólo probables; y no es posible ver en él sólo una "razón de conveniencia". Por eso Santo Tomás escribió al principio: "Quod sint *aliqua* intelligibilium divinorum, *quae* humanae rationis penitus excedant ingenium *evidentissime apparet.*"

Ahora bien, lo que nosotros dijimos en el tratado *De Revelatione* (c. XI, t. I, p. 348) no es sino el resumen de estos argumentos de Santo Tomás. Decíamos así:

"*Ex creaturis* non potest cognosci *positive* Deus sub intima ratione Deitatis.

"Atqui medium objectivum naturale cujuslibet intellectus creati non potest esse nisi *creatura.*

"Ergo ex suo medio objectivo naturali nullus intellectus creatus potest *positive* cognoscere ea quae pertinent *immediate* ad Deum sub intima ratione Deitatis; haec proinde constituunt ordinem veritatis supernaturalis."

A fin de aclarar el sentido de la expresión "*immediate* ad Deum sub intima ratione Deitatis", añadíamos en una nota: "*Immediate* idem est ac *per se primo,* sicut homo est per se primo rationalis, dum per se non primo est vivens aut animal, et per accidents est albus vel musicus."

Que es como si dijéramos: lo que esencial e inmediatamente pertenece *al objeto formal y propio de la divina inteligencia, es inaccesible a las fuerzas naturales de cualquier criatura,* y constituye, en consecuencia, el orden de la verdad sobrenatural; de no admitir esto, caeríamos en la confusión panteísta de la inteligencia creada y de la increada. *No es posible que tengan ambas el mismo objeto formal especificador.* Nuestra inteligencia no puede, por solas sus fuerzas naturales, comprender, ni aun confusamente, el objeto formal de la inteligencia divina; pues para eso sería preciso que perteneciera a ese orden, y que fuera, como la gracia santificante, una participación de la divina naturaleza. Y por consiguiente, ya no sería posible la elevación de nuestra inteligencia al orden sobrenatural, pues por naturaleza pertenecería a él.

***

Deus sub ratione Deitatis, es lo que San Pablo llama "*las profundidades de Dios*" en el famoso texto (*I Cor.*, II, 10-12): "Quod oculus non vidit, nec auris audivit, nec in cor hominis ascendit, quae praeparavit Deus iis qui diligunt illum; nobis autem revelavit Deus per Spiritum suum: Spiritus enim omnia scrutatur etiam *profunda Dei.* Quis enim hominum scit quae sunt hominis, *nisi spiritus hominis, qui in ipso est?* Ita et *quae Dei sunt, nemo cognovit, nisi Spiritus Dei.*"

Santo Tomás nos decía en el citado texto, a propósito de *la existencia del orden* de la verdad y de la vida sobrenatural en Dios: "evidentissime apparet" y "*facile est videre*". También San Pablo había escrito al final del texto que acabamos de citar: "El Espíritu lo penetra todo, aun las profundidades de Dios. Porque ¿quién entre los hombres *conoce lo que pasa en el hombre* (en su vida íntima), *si no es el espíritu del hombre que está en él? Del mismo modo nadie conoce lo que hay en la vida íntima de Dios, sino el mismo Espíritu de Dios.*" Santo Tomás había escrito (I, q. 1, a. 6): "Deus quantum ad *id, quod notum est sibi soli de seipso, et aliis per revelationem*". (V. *Contra Gentes,* I, 9; II, 4; IV, c. I y I, q. 62, a. 2, etc.)

En su Comentario in Ep. I ad Cor., II, 10-12, enseña: "Dicuntur autem *profunda* Dei ea quae in ipso latent et non ea quae de ipso per creaturas cognoscuntur, quae *quasi superficietenus* videntur esse . . ." Si la vida íntima de cada hombre no es conocida sino por solo él y por Dios, con más razón la vida íntima de Dios sólo por él es conocida y por aquellos a quienes quisiere revelarla. No es esto una cosa probable, sino muy cierta, aun a los ojos de la razón abandonada a sus propias fuerzas.

Respuesta a las dificultades.

Después de lo que llevamos dicho, es fácil la respuesta a las objeciones (139). No consideran éstas *la Deidad* sino materialmente *ut res est,* y no formalmente *ut est objectum notum* "soli Deo et aliis per revelationem".

Objeción primera. — "*El modo* según el cual existe un atributo natural (atributo divino naturalmente cognoscible) cualquiera, la Bondad, por ejemplo, es también absolutamente propio e incomunicable como tal: la bondad divina, tal como la conocemos por nuestra razón, ¿no pertenecerá, en consecuencia, a lo estrictamente sobrenatural?"

(139) "Revue thomiste", julio-set., 1932, págs. 660-667.

Respuesta. — Seguramente que no; pues sabemos, aun sin la revelación, que esa perfección existe en Dios "formaliter eminenter", y la conocemos analógicamente *por la bondad participada,* sin que sepamos, no obstante, *el modo* como se encuentra eminentemente en Dios, sin distinguirse realmente de las demás perfecciones absolutas: sabiduría, justicia, etc. En cambio, *la Deidad como tal,* sin la revelación no nos es dado conocerla analógicamente por una *participación de la misma,* no es participable por las naturalezas creadas; pues se trata de *aquella eminencia inaccesible* en la que se identifican, sin destruirse, las perfecciones *simpliciter simplices* naturalmente participables. No nos es posible conocer naturalmente *en qué consiste la Deidad;* ni qué es lo que le conviene *per se primo,* esencial o inmediatamente, como al hombre conviene la racionabilidad. Somos respecto a ella algo así como un hombre que jamás hubiera visto la luz blanca pero hubiera contemplado los siete colores del arco iris, y que supiera que estos siete colores derivan de una fuente eminente, sin saber en que consiste esa fuente [140].

Para comprender esto bien, hase de tener en cuenta que *la Deidad tal como es en sí (Deitas sicuti est et clare visa)* contiene *actu explicite* los atributos divinos, mientras que Dios, conocido como el *Ser subsistente,* sólo los contiene *actu implicite;* en efecto, los vamos *deduciendo* progresivamente por el hecho de que Dios es el mismo Ser y de que entre la naturaleza divina tan imperfectamente conocida y los atributos hay una *distinción menor de razón,* que, como distinción, en ningún modo existe en la realidad divina. Tal es la enseñanza común de los tomistas, y basta un poco de reflexión para comprender que así

([140]) Existe, no obstante, esta diferencia: que los siete colores no están en la luz blanca sino *virtualiter eminenter;* mientras que las divinas perfecciones están en la Deidad *formaliter eminenter.* Sic Deitas simul est ens et formaliter *super ens.* Cf. CAYETANO, I, q. 39, a. 1, n. VIII: "Res divina prior est ente et omnibus differentiis ejus: est enim *super ens* et *super unum,* etc."

es [141]. Dios no es *un cúmulo de perfecciones* naturalmente cognoscibles, sino que es otra cosa muy distinta y superior [142].

Mientras que la Bondad es *naturalmente participable,* la *Deidad* como tal no lo es. Afirmarlo sería admitir la confusión panteísta de Dios y de una naturaleza creada que sería esencialmente una participación de la naturaleza divina, y que, de estar dotada de inteligencia, tendría el mismo objeto formal específico que la inteligencia divina, el mismo objeto formal especificador oscuramente conocido al menos, de la misma manera que la inteligencia del más ignorante de los hombres tiene el mismo objeto especificador que el más genial de los filósofos.

Segunda objeción. — La esencia divina, objeto de la Teodicea, no es sin embargo un misterio extrictamente sobrenatural.

Respuesta. — La esencia divina es conocida por la Teodicea no *sub ratione Deitatis,* sino *sub ratione entis,* in speculo sensibilium, en un objeto formal inferior.

Y conocer así a Dios desde fuera, como ser, como primer Ser y primera Inteligencia ordenadora, no es en modo alguno conocerlo en lo que tiene de más íntimo.

Continúa la objeción. — ¿Y qué conozco yo de eso *más*

([141]) Véase entre los comentadores de Santo Tomás la tesis clásica: "Attributa divina a se invicem et ab essentia distinguuntur *distinctione virtuali* seu rationis ratiocinatae *minori,* per modum impliciti et expliciti." Es evidente que esta *distinción de razón* no existe en la visión beatífica que llega a Dios inmediatamente tal como es en sí.

([142]) Si lo que formalmente constituye a Dios, *tal como es en sí,* fuera, no *la Deitas, sino el Ipsum esse subsistens,* Dios sería un *cumulus perfectionum ordinatarum,* una suma de perfecciones ordenadas. Como en efecto acabamos de decirlo, Dios conocido como Ipsum esse subsistens no contiene los atributos que de ahí se deducen, sino *actu* IMPLICITE; la deducción *hace explícita* alguna cosa a la mirada de nuestra inteligencia. En cambio, *la Deidad, tal como es en sí,* tal como es vista por Dios y los bienaventurados, contiene los atributos divinos *actu* EXPLICITE, sin la menor distinción real o anterior a la consideración de nuestro espíritu.

íntimo, que encerraría misterios *cuya naturaleza* (creada), por bella que fuera y pudiera serlo, *sería incapaz de manifestar cosa alguna* a un espíritu creado?

Respuesta. — "Eso más íntimo" es *el objeto formal propio de la inteligencia divina,* que es infinitamente superior al objeto propio de cualquier inteligencia creada. Es la misma Deidad como tal, que naturalmente no es participable. Si estuviera participada en una naturaleza angélica muy elevada, esta naturaleza estaría dotada de una inteligencia natural, que tendría el mismo objeto formal que la increada. Ese ángel no podría, en consecuencia, ser elevado al orden sobrenatural ([143]).

Esta verdad la comprendemos mejor después de la revelación; mas aun sin ella los filósofos pueden llegar a comprender que Dios, al cual conocen como *primer ser,* posee *una vida íntima* que a nosotros no nos sería dado conocer naturalmente. De ahí que esta vida íntima de Dios, *como tal,* constituya un orden de conocimiento más elevado, un orden de misterios inaccesibles. Y no habría ahí sino un misterio: el constitutivo formal de la Deidad, tal como es en sí, *sicuti est* (y no conocida en un objeto formal inferior) bastaría; y ser elevados a conocerle, sería ser elevados a un orden absolutamente superior de verdad y de vida, inaccesible a las fuerzas naturales de cualquier espíritu creado.

Última objeción. — Es inútil fundar argumentos sobre la vida íntima de Dios, ya que ésta no encierra necesariamente misterios sobrenaturales. Si existen en Dios, cosa que sabemos únicamente por la fe, es *que no pertenecen,* como nos lo enseña la teología, *al orden de la divina esencia,* sino *al de las personas,* el cual no interviene en la creación, ya que la virtud creadora de Dios es común a toda la Trinidad (I, q. 32, a. 1).

([143]) Este ángel no podría ser elevado sino al orden de unión hipostática, de la que no se trata aquí; y además sólo sería elevada *su persona.*

Respuesta. — La Deidad como tal o la vida íntima de Dios encierra en sí una unidad absolutamente eminente, inaccesible a la razón, aquella precisamente que subsiste a pesar de la Trinidad de las Personas. Encierra igualmente una *infinita fecundidad ad intra;* tal fecundidad se nos manifiesta por la Trinidad de las Personas; mas el Padre engendra, no por libre voluntad, sino por su misma naturaleza, "Filius est genitus ex natura vel substantia Patris".

No olvidemos tampoco que la gracia santificante es una participación de la divina naturaleza y no de las personas.

Es indiscutible, pues, aquello que escribió Santo Tomás *(Contra Gentes,* l. I, c. 3): "Quod autem sint aliqua intelligibilium divinorum, quae humanae rationis *penitus excedant* ingenium, *evidentissime apparet.*" Es decir, que hay en la Deidad, *objeto formal* de la divina inteligencia, infinitamente superior al objeto propio de toda inteligencia creada, *verdades inteligibles, inaccesibles a cualquier inteligencia creada,* es decir, misterios sobrenaturales; a nosotros no nos es dado, sin la revelación, conocer el más insignificante de ellos, pero es cierto que los hay. De lo contrario entre el objeto propio de la inteligencia divina y el de la creada, no habría más diferencia que la de lo claro a lo oscuro, o de lo confuso a lo distinto: la que existe entre el conocimiento del hombre más ignorante y el del más excelente de los filósofos. Esta distancia es ya mucho mayor entre el conocimiento del más grande de los filósofos y el del ángel más imperfecto. Y lógicamente es aun mucho mayor cuando se trata del objeto formal de la inteligencia divina y de lo que le es propio per se primo esencial e inmediatamente: "Multo amplius intellectus divinus excedit angelicum, quam angelicus humanum" *(Contra Gentes,* l. I, c. 3).

Media un abismo entre conocer la existencia de la Deidad *in speculo sensibilium* (en un objeto formal inferior) como raíz escondida de las divinas perfecciones naturalmente participables y naturalmente cognoscibles, y conocerla como sólo Dios la conoce naturalmente, y como él

sólo es capaz de hacerla conocer a otras inteligencias mediante la revelación sobrenatural.

Sería esto conocer a Dios "non solum quantum ad illud quod est per creaturas cognoscibile, sed etiam *quantum ad id quod notum est sibi soli de seipso, et aliis per revelationem communicatum*" (I, q. 1, a. 6). Cosa muy distinta es conocer al Soberano Pontífice desde fuera, por aquello que es dado conocer a todo el mundo, y estar en los secretos de su vida íntima; y la diferencia será infinitamente mayor cuando se trata de los secretos de la vida íntima de Dios; no solamente de sus actos libres, sino de su naturaleza divina, de la Deidad como tal, de lo que San Pablo llama τὰ βάθη τοῦ Θεοῦ, "las profundidades de Dios".

CAPÍTULO SEGUNDO

¿ES POSIBLE DEMOSTRAR LA POSIBILIDAD DE LA VISIÓN BEATÍFICA?

Acabamos de ver que la existencia del orden de las verdades sobrenaturales es rigurosamente demostrable. ¿Se podrá decir otro tanto de la posibilidad de la visión beatífica?

Después de haber hecho la reseña de numerosos trabajos que habían llegado a nuestro conocimiento, pregúntasenos en el *Bulletin thomiste* de julio-octubre de 1932, p. 670, por qué, habiendo admitido *la demostrabilidad de la existencia del orden de la verdad y de la vida sobrenaturales en Dios*, no admitimos igualmente *la de la posibilidad de la visión beatífica* (144).

Largamente estudiamos este asunto en una obra de la que acaba de aparecer una nueva edición, y en ella expusimos y defendimos la respuesta que generalmente han dado los tomistas (145).

Como decíamos en el capítulo precedente, la prueba de la existencia en Dios *del orden de la verdad y de la vida sobrenaturales* equivale a decir que *el objeto formal* de la

(144) ¿Cómo es posible que el P. Garrigou-Lagrange no se haya dado cuenta de la conexión entre estas dos tesis? Si el argumento que presenta contra la segunda es válido, ¿no valdría lo mismo contra la primera? (Cf. *Le réalisme du principe de finalité*, París, Desclée, De Brouwer, 1932, p. 275, nota 2).

(145) *De Revelatione*, t. I, c. XII (Roma, Ferrari), 3ª edic. de la obra completa, 1932.

divina inteligencia, la Deidad, es infinitamente superior *al objeto propio* de cualquier inteligencia creada, que naturalmente está imposibilitada para conocer a Dios si no es a través de las criaturas, y que, por consiguiente, no puede conocer *la vida íntima de Dios, la Deidad,* que no es participable en una naturaleza creada, por perfecta que queramos suponerla. En esta naturaleza creada hay participación del ser, de la verdad, del bien, de la inteligencia, de la voluntad, mas no existe *participación alguna de la divina naturaleza* o de la Deidad; de lo contrario su definición se identificaría con la de la gracia santificante, y se caería en la confusión panteísta de la naturaleza creada con la de Dios.

Este punto ha sido admitido completamente por el autor de la citada reseña ([146]), el P. A-R. Motte, O. P., quien se ha dado perfecta cuenta de lo que nosotros creemos ser el pensamiento auténtico de Santo Tomás. Y lo interpreta muy acertadamente cuando escribe ([147]): "Trátase aquí de *un orden* de misterios, o si se quiere del singular misterio del Ser divino en su Deidad. Pero es cierto que este misterio escapa (en su esencia) a toda manifestación por vía de creación, ya que el mundo es esencialmente incapaz de expresar su *quid est.* Trátase, pues, de un misterio sobrenatural en el sentido más estricto, tan impenetrable sobrenaturalmente como los misterios particulares que en sí encierra. Y se diferencia de éstos, según lo que nosotros podemos comprender, en que *su existencia* puede ser reconocida, mas no la de esos misterios. (Conócese, en efecto, decíamos nosotros, que *existe* en Dios una vida íntima, y un objeto formal de su inteligencia, que *naturalmente son incognoscibles* para toda inteligencia creada, cuyo objeto propio es inferior) ... *Cosa muy distinta sucede con los misterios particulares;* sin que éstos posean, en su esencia, carácter más sobrenatural, suponen, no obstante, para ser conocidos en su existencia, ciertas determinaciones particu-

([146]) "Bulletin thomiste", julio-oct., 1932, p. [650].
([147]) *Ibid.*

lares que no guardan relación necesaria con nuestra idea de causa primera, como guardaba la idea de la Deidad ut sic. Los misterios se ocultan totalmente en el misterio de Dios, mientras que éste, aun ocultándonos necesariamente su propio misterio y el de aquéllos, déjase al menos reconocer por defuera como una realidad."

Queda así muy claramente expresada la posición que nosotros habíamos defendido siempre como doctrina auténtica de Santo Tomás, en particular en *Contra Gentes,* l. I, c. III.

Mas, ¿qué se sigue de ahí?

*
**

NATURALEZA DEL PROBLEMA

¿Se habrá de deducir de esta doctrina que *la posibilidad de la visión beatífica* se puede rigurosamente *demostrar?* Hay quien se extraña de que no hayamos caído en la cuenta de la unión de ambas tesis.

A esto respondemos, y es ésta la enseñanza generalmente admitida por los tomistas: La visión beatífica o la vida eterna es *uno de los misterios particulares del Credo,* lo mismo que los de la Trinidad y de la Encarnación redentora. Por consiguiente la tesis que hace un momento ha quedado enunciada y que precisamente distingue el misterio de Dios de los misterios particulares, lejos de obligarnos a admitir la demostrabilidad de la posibilidad de la visión beatífica, la excluye en absoluto.

En la tesis anterior, tratábase únicamente de la existencia del *orden* de los misterios sobrenaturales en general, sin descender a ninguno en particular. De que sea posible probar la existencia de *un orden de misterios naturalmente incognoscibles,* en forma alguna se sigue la posibilidad de que cualquiera de ellos (aquí, el de la vida eterna) sea *naturalmente demostrable.* Antes bien, hase de concluir todo lo contrario.

Trátase ahora de un misterio particular, el de la visión

beatífica, que no es otro que el de la visión eterna, a propósito del cual escribe Santo Tomás (I, II, q. 114, a. 2): "*Vita aeterna* est quoddam bonum excedens proportionem naturae creatae: quia etiam *excedit cognitionem et desiderium* ejus, secundum illud I Cor., II, 9: "*Nec oculus vidit, nec auris audivit, nec in cor hominis ascendit* ..." Ítem *In Ep. I Cor.*, c. 2, lec. 2; *In Ep. II Cor.*, c. 5, lec. 2, sol. 3; *de Veritate*, q. 22, a. 7, et ibíd., q. 14, a. 2: "Aliud est bonum hominis naturae humanae proportionem excedens, quia ad ipsum obtinendum vires naturales non sufficiunt, nec *ad cogitandum vel desiderandum*". Esta fórmula es frecuente en las obras de Santo Tomás, tanto en las últimas como en las primeras. Y no solamente lo aplica al hombre, sino también al ángel; así dice, al exponer su pensamiento definitivo acerca de la necesidad de la gracia en el ángel (I, q. 62, a. 2): "Ostensum est supra (q. 12, a. 4 y 5) cum de Dei cognitione ageretur, quod *videre Deum per essentiam*, in quo ultima beatitudo rationalis creaturae consistit, est supra naturam cujuslibet intellectus creati. Unde *nulla creatura rationalis potest habere motum voluntatis ordinatum ad illam beatitudinem, nisi mota a supernaturali agente*: et hoc dicimus auxilium gratiae. Et ideo dicendum est, quod Angelus in illam beatitudinem voluntate converti non potuit nisi per auxilium gratiae." Ibíd. "Ad primum ergo dicendum quod Angelus naturaliter diligit Deum *in quantum est principium naturalis esse*. Hic autem loquimur de conversione ad Deum, *in quantum est beatificans* per suae essentiae visionem." Que es la distinción sobre la cual insistirá Silvestre de Ferrara in III *Contra Gentes*, c. 51.

No se trata aquí ya de saber si existe en Dios un orden de misterios naturalmente incognoscibles; sino de si la Deidad, que es incognoscible en su esencia, *puede ser naturalmente conocida;* no si lo será de hecho, sino si lo *puede ser*.

La cuestión de que se trata es de saber si, estando sobre el objeto propio de toda inteligencia creada, la Deidad o Dios visto cara a cara es algo que excede al objeto adecuado de tal inteligencia. Trátase de saber si este objeto adecuado es, no solamente *el ser* en cuanto es ser —objeto de la metafísica—, conocido *in speculo creaturarum*, sino el ser en toda su extensión, *ens secundum totam latitudinem entis*, de forma que nada quede excluído de él, ni aun la vida íntima de Dios inmediatamente visible. Lo que se pretende saber es si una inteligencia creada *puede ser elevada* a la visión inmediata de la divina esencia, a ver a Dios como él se ve, sin el intermedio de alguna criatura, sensible o espiritual.

Este particular misterio es *sobrenatural*, no sólo como el milagro, que no lo es sino *quoad modum productionis suae*, sino que lo es *esencialmente*, *quoad substantiam vel essentiam*. Mientras que la resurrección de Lázaro le devolvió sobrenaturalmente *la vida natural*, la vida eterna o la visión beatífica es *esencialmente* sobrenatural; es una participación formal de la vida íntima de Dios. Entre estas dos formas de sobrenatural media un abismo.

¿Qué se sigue de aquí? Todos están de acuerdo en que cuando se trata de la *existencia* de este misterio particular, no es posible conocerlo sin revelación, por tratarse de una existencia contingente, que depende únicamente del libre beneplácito de Dios, en cuyas manos está el elevarnos o dejarnos de elevar a la vida sobrenatural de la gracia y de la gloria.

Mas precisamente por esta razón de *contingencia*, según Santo Tomás (I, q. 46, a. 2), es también necesaria la revelación para hacernos conocer que el mundo físico tuvo principio, cuándo lo tuvo y cuándo terminará.

Cuando se trata de la vida eterna, ya no es cuestión de un hecho contingente que dependa del beneplácito de Dios, sino *de un misterio esencialmente sobrenatural*, como la Trinidad o la Encarnación.

¿Y en tal caso, es rigurosamente demostrable su posibilidad?

Indudablemente que es posible dar profundas razones de conveniencia, como lo hace Santo Tomás. Puesto que conocemos, en efecto, naturalmente la existencia de una

causa primera, hay en nosotros *el deseo natural,* condicional e ineficaz, de *comprender qué es esa primera Causa.* Por otro lado, el hecho de que conozcamos, no sólo la naturaleza de las cosas sensibles, sino *el ser universal,* es *señal* de que *el objeto adecuado* de nuestra inteligencia está por sobre su objeto propio (I, q. 12, a. 1 y 4, ad 3).

¿Mas es asimismo posible demostrar *rigurosamente* la posibilidad de la visión beatífica, o *la posibilidad de nuestra elevación* a esta visión?

En primer lugar, lo que es sobrenatural en su misma esencia, es también sobrenatural en cuanto a su cognoscibilidad: *quod est supernaturale quoad essentiam est supernaturale quoad cognoscibilitatem,* dicen comúnmente los tomistas, *quia verum et ens convertuntur.*

Al tratar del *orden* de los misterios sobrenaturales *tomado en general,* fuénos posible probar su existencia, porque se trataba solamente de probar la existencia de un orden *inaccesible* en sí mismo, en su esencia, *a nuestro natural conocimiento.* Mas sólo *negativamente* llegábamos a él, probando su existencia.

Aquí, en cambio, se trata de decir *positivamente* si la visión beatífica es posible. Queremos saber si su posibilidad intrínseca es demostrable por la sola razón, supuesta la divina revelación.

* * *

La razón comprende que esta visión no es posible sino mediante una *elevación sobrenatural,* y *sobrenatural* no solamente quoad modum, como el milagro, mas *quoad essentiam.*

Esta sobrenatural elevación que nosotros atribuímos a la gracia, ¿es posible? En nosotros existe ciertamente una *potencia obediencial* o *aptitud de recibir* todo lo que Dios quiera concedernos, y el poder divino sólo está limitado por la contradicción o la repugnancia de existir. *El don esencialmente sobrenatural* (llámese gracia o luz de gloria), necesario para nuestra elevación a la inmediata vi-

sión de la divina esencia, *¿es posible?* ¿No repugna acaso intrínsecamente? En otros términos, ¿es posible una participación formal de la divina naturaleza o de la vida íntima de Dios? Es absolutamente necesario resolver esta cuestión si se quiere dar respuesta a la que por el momento nos ocupa, porque *no es posible demostrar la posibilidad del fin* (visión beatífica) mientras no se conozca *la posibilidad del medio indispensable.* No se trata de saber si Dios *quiere* darnos este medio, sino de conocer si tal medio es posible.

Existen indudablemente argumentos de conveniencia para responder afirmativamente. Además la teología afirma que *ninguna inteligencia es capaz de probar la imposibilidad de la gracia* o de la luz de gloria, y por ahí queda demostrada *negativamente* su posibilidad; es decir, se prueba que no es posible ver contradicción en este misterio.

¿Se sigue de aquí que la teología pueda probar *positivamente* su posibilidad? De ninguna manera; pues se trata de la posibilidad intrínseca de una cosa *sobrenatural por su misma esencia,* y por consiguiente sobrenatural en cuanto a su cognoscibilidad: *quod est supernaturale quoad essentiam est supernaturale quoad cognoscibilitatem, quia verum et ens convertuntur* (148).



(148) Tal es la enseñanza común de los teólogos o propósito de los misterios sobrenaturales en particular. Están conformes en decir, por ejemplo, a propósito de la Trinidad: "Potest probari hoc mysterium non involvere contradictionem *positive et evidenter, nego; negative et probabiliter, concedo.* Hoc quidem sufficit ut hoc mysterium non judicetur impossibile, non tamen ut cognoscatur *evidenter possibile.*" Cf., por ejemplo, BILLUART, *de Trinit. diss. prooem.,* a. IV. Santo Tomás dice *in Boetium de Trinitate,* q. 2, a. 3: "In sacra doctrina philosophia possumus . . . uti . . . ad resistendum his *quae contra fidem* dicuntur, sive ostendendo ea esse *falsa,* sive ostendendo *ea non esse necessaria.*"

¿Mas no será posible, *de manera indirecta* al menos, probar rigurosamente la posibilidad de la visión beatífica, por la consideración, no de esa gracia en sí misma, sino de nuestro natural deseo condicional e ineficaz de ver lo que es en sí la Causa primera?

Tampoco de manera indirecta podemos demostrar rigurosamente la posibilidad de los misterios sobrenaturales en particular. Rosmini fué condenado por haber pretendido demostrar indirectamente la posibilidad de la Trinidad (149). Seguiríase, por lo demás, en cuanto a la Trinidad, que si se demostrara aunque sea indirectamente su posibilidad, quedaría por el mismo hecho demostrada su existencia, porque ésta *no es contingente* sino necesaria; "in necessariis autem existentia sequitur inmediate possibilitatem; in hoc necessaria differunt a contingentibus".

Cuanto a los demás misterios sobrenaturales, como la Encarnación y la vida eterna, todos ellos son naturalmente incognoscibles para nosotros, no sólo en razón de *su contingencia* (tal como el fin del mundo físico o su principio), sino a causa de su *sobrenaturalidad esencial*. Por este motivo no es posible, lo mismo que para la Trinidad, demostrar rigurosamente su posibilidad, ni aun por argumentos indirectos o por el absurdo (150). Las pruebas que se aducen en su favor son excelentes pruebas de conveniencia, mas no demostraciones rigurosas.

SOLUCIÓN COMÚN DE LOS TOMISTAS

Rechazar esta posición es no solamente apartarse de Cayetano (in I, q. 12, a. 1), cuya interpretación ha sido

(149) DENZINGER, n. 1915.

(150) En cambio, no obstante lo que digan ciertos filósofos contemporáneos, puédese demostrar que la negación del principio de causalidad implica contradicción.

defendida hace algunos años por el P. Del Prado (151); sino que es alejarse de la mayor parte de los tomistas que siguen más bien la interpretación de Silvestre de Ferrara, que, como lo hemos dicho en otro lugar (152), nos parece la más acertada.

Silvestre de Ferrara escribe: "Naturaliter desideramus visionem Dei in quantum est *visio primae causae*, non in quantum est visio objecti supernaturalis beatitudinis. Naturaliter enim cognosci potest quod Deus sit aliorum causa, non autem naturaliter scimus quod sit objectum supernaturalis beatitudinis" (In 1, III, *Contra Gentes*, c. 51). Échase de ver por estas palabras que Silvestre de Ferrara, de la existencia del deseo de *contemplar la Causa primera*, en modo alguno pretende deducir rigurosamente la posibilidad de la visión inmediata de la divina esencia. Será un importante argumento de conveniencia, pero nada más.

En cuanto a Báñez, que precisa la naturaleza de este deseo diciendo que es condicional e ineficaz, escribe in I, q. 12, a. 1: "Ad quartam conclusionem, 3: "Ad testimonium Sancti Thomae ex hoc articulo ubi ait: *Inest homini*, etc., respondetur quod non loquitur de desiderio absoluto, sed conditionato. Unde *haec ratio non demonstrat esse possibile*. Nam est articulus fidei."

Juan de Santo Tomás, in I, q. 12, a. 1, insiste asimismo sobre el carácter condicional de este deseo ineficaz. Y dice (in I, q. 12, a. 1, disp. XII, a. 3, n. 12): "Appetitus simplex seu *inefficax* solum respicit *bonitatem* absolutam objecti *sine ordine ad assequibilitatem ejus* (et *a fortiori* ad assecutionem ejus); sic enim multa bona desideramus et vellemus habere, quae impossibilia judicamus, ut velle nunquam mori et similia."

Es cosa clara que Dios no puede ser visto sin ayuda sobrenatural. Es cierto también que naturalmente juzga-

(151) *De Veritate fundamentali philosophiae christianae*, Fribourg (Suiza), 1911, pág. 581-639.

(152) *De Revelatione*, 3ª ed., t. 1, c. XI., corp. IV, p. 395.

mos que *sería cosa buena ver a Dios*. Ahí radica el deseo natural condicional e ineficaz. Y siendo este deseo *natural*, y no creación de la fantasía, tenemos en él un argumento de conveniencia, que seguramente es muy profundo; pero mientras este deseo no sea sino *condicional e ineficaz*, la posibilidad de la visión beatífica no queda rigurosamente demostrada. Cosa grande para nosotros sería ver a Dios, si pudiera y quisiera elevarnos a esta visión. ¿Mas *es posible la gracia* esencialmente necesaria para tal elevación? No nos es posible demostrarlo. No pasa de ser muy probable, como lo es que nuestra inteligencia, por ser espiritual e inmaterial, puede ser informada aun por el más alto de los inteligibles, que es Dios contemplado cara a cara. Y nadie puede probar lo contrario.

Es muy probable que *la Esencia divina, conocida inmediata y sobrenaturalmente*, no esté sobre el objeto adecuado de nuestra inteligencia, y que éste sea muy superior al *ser en cuanto ser*, tal como lo conocemos *in speculo sensibilium* y es objeto de la metafísica. Mas es cosa que no la podemos demostrar, porque la esencia divina inmediatamente conocida es de un orden esencialmente sobrenatural.

Lo que de ella podemos saber es que existe como objeto *naturalmente incognoscible* en su esencia, mas no está en nuestra mano demostrar que *pueda ser sobrenaturalmente conocida* por nosotros como es en sí. Se han dado a veces, siguiendo a Santo Tomás, algunas demostraciones que suponen una premisa de fe; pero de esto no tratamos aquí.

***

Esta doctrina está claramente expuesta en los Salmanticenses, en Gonet, Gotti, Billuart y otros muchos que ven en ella la propia doctrina de Santo Tomás y de los primitivos tomistas.

Los *Salmanticenses* (in I, q. 12, a. 1, tr. II, disp. I, dub. III) plantean *ex professo* la cuestión: "*Utrum possibilitas visionis Dei per essentiam ab intellectu creato possit evidenter cognosci per lumen naturae.*" Y responden contra González y Vázquez, n. 39: "Lumen naturale, secundum se et praecise sumptum non posse evidenter cognoscere seu demonstrare esse *possibilem* visionem Dei per essentiam intellectui creato. Assertio haec aperte desumitur ex D. Th., I, II, q. 109, a. 1, quem sequuntur Cajetan., Zumel, Machin, et alii ex thomistis in praesenti, Sylvester I p. conflatus q. 12, a. 1, Medina, I, II, q. 5, a. 1; Martínez, ibíd., Álvarez, disp. 28; Suárez, disp. 30, Met. sect. II, etc. Ratio est: *Visio Dei*, prout est in se, *est secundum suam substantiam supernaturalis*... Res autem creata supernaturalis secundum suam substantiam, neque habet causas, neque effectus ordinis naturalis.

"Insuper nequit demonstrari possibilitas finis, si non potest evidenter sciri possibilitas mediorum, quoniam *finis non est consequibilis, nisi per media*... Media autem ad assecutionem praedictae visionis, scilicet gratia, fides, spes, caritas, etc., sunt supernaturalia, quae proinde excedunt captum luminis naturalis."

Ibíd., n. 47: "Non est evidens, lumine naturali, objectum intellectus adaequatum esse *ens, prout abstrahit a naturali et supernaturali*. Unde qui assereret objectum illius tantum esse ens naturale, non posset ex vi luminis naturalis evidenter falsitatis convinci."

***

Ítem Gonet, *Clypeus*, De Deo, in I, q. 12, disp. I, a. 4, c. I: "Certum et indubitatum est apud omnes, beatificae visionis *existentiam*, aut futuritionem, non posse lumine naturali demonstrari, quia cum illa sit creaturae intellectuali indebita, subindeque *ex sola Dei voluntate dependens*, sola ipsius revelatione potest certo cognosci.

"Certum etiam est, non posse evidenter ostendi beatificae visionis *impossibilitatem*...

"Quod vertitur in controversiam est, *an illius possibilitas* possit lumine naturali evidenter demonstrari. Scotus enim, in IV *Sent.*, d. 49, q. 8 et Vázquez, in I, II, disp. 20,

cap. 2, partem affirmativam tenent, alii vero negantem, cum quibus

"Dico *possibilitatem visionis Dei, ut est in se, solo lumine naturali demonstrari non posse, aut evidenter cognosci* . . . Probatur conclusio ex D. Thoma, I, II, q. 109, a. 1 . . . Supernaturalia in tantum dicuntur supernaturalia, in quantum excedunt totum ordinem naturae. Sed non transcenderent totum naturae ordinem, si haberent necessariam connexionem cum effectibus naturae, ut de se patet. Ergo. Confirmatur . . . Nequit demonstrari possibilitas finis, nisi posset evidenter sciri possibilitas mediorum, quia finis non est consequibilis nisi per media. Sed possibilitas mediorum ad claram Dei visionem conducentium, nimirum gratiae, fidei, spei, caritatis, solo lumine naturali evidenter cognosci nequit; cum enim haec sint supernaturalia, captum luminis naturalis transcendunt. Ergo nec visionis beatificae possibilitas." Cf. *ibidem*, solutionem objectionum Scoti et Vázquez.

*
**

V. L. Gotti, O. P., del siglo XVIII, en su *Teología: De Deo*: (in I, q. 12, a. 1) q. I, de possibilitate visionis Dei, dub. III, § 1, examina la misma cuestión: "An ratione naturali cognosci possit, visionem Dei esse possibilem." Y responde como los tomistas citados:

"*Dico primo: solo lumine naturae non potest demonstrari visionem claram Dei esse possibilem*. Probatur. Quia lumen naturale solum nobis potest ostendere id quod naturale est, et cum effectibus naturalibus connexionem habet; sed visio Dei utpote prorsus supernaturalis, nullam cum effectibus naturalibus connexionem habet, quia supernaturale dicitur illud quod est supra totam naturam et supra totam naturae exigentiam; ergo, etc.

"Item testatur D. Thoma, I, II, q. 109, a. 1 . . .

" . . . Esto naturaliter evidens sit, Deum abstractive cognoscibilem contineri sub objecto intellectus creati, non tamen *Deum ut clare visibilem;* quia, ut sic, utpote objec-

tum supernaturale, excedit vires luminis naturalis. Et quamvis certum esset lumine naturae, ens abstrahens a Deo et creaturis esse objectum adaequatum intellectus, non tamen est evidenter certum, quod intellectus creatus possit attingere Deum clare et intuitive, et non solum abstractive.

"*Neque angelus*, etsi comprehendat intellectum humanum, *potest naturaliter cognoscere, illum posse elevari ad visionem beatificam*, et proinde hanc esse possibilem. Nam angelus comprehendit quidem potentiam naturalem intellectus humani, et cognoscit omnes actus quos potest naturaliter elicere; nom tamen comprehendit ejus *potentiam obedientialem*, seu actus, ad quos potest elevari; ideoque non cognoscit *certo*, illi esse possibilem visionem Dei. *Potentia obedientialis, esto entitative naturalis sit*, imo ipsa natura intellectus, *terminative tamen supernaturalis est*, ideoque viribus naturae terminus ejus cognosci nequit." (Refiérese a la potencia obediencial requerida para la elevación al orden de la gracia y de la gloria, y no de la necesaria para el milagro; porque es cosa cierta que la sola razón es capaz de demostrar la posibilidad del milagro.)

"*Dico secundo*, continúa Gotti: *Viribus naturae potest aliqualiter ostendi, visionem Dei non esse impossibilem*, sive auferendo rationes, quae licet non sint demonstrativae, sint tamen congruentes et probabiles, sive etiam solvendo argumenta, quae contra ejus possibilitatem fieri possunt . . . Sic rationes quas D. Thomas adducit in l. III *Contra Gentes*, c. 50, sunt quidem *valde probabiles et sunt efficaces ad hominem* (ut aiunt) contra Gentiles Philosophos, quos in eo libro arguit, quia sumptae ex principiis ab eis admissis . . . ; non tamen sunt demonstrativae.

"Dubitare enim possumus, an sicut ob excessum suae intelligibilitatis (Deus) non potest *adaequate et comprehensive* ab ulla creatura cognosci, ita nec possit *quidditative*, nisi aliunde fides ostendat modum, quo ejus quidditas infinita *finito modo* intellectui creato uniatur.

"Secunda etiam ratio (sumpta ex desiderio videndi cau-

sam, visis efectibus, quod esset inane et frustaneum, si visio causae non esset possibilis) demonstrativa non est, quia cum tale desiderium naturale, ut dicemus, non sit efficax neque absolutum, sed inefficax et conditionatum, non probat evidenter, visionem causae esse possibilem absolute, sed solum esse congruenter et probabiliter; quia, cum hoc desiderium sit valde consentaneum naturae, et ut in pluribus inveniatur, valde congruum est, non frustrari, et ideo *magna congruitate probat possibilitatem rei appetitae*."

***

Billuart es, pues, eco fiel de los tomistas que le precedieron, cuando, al plantearse *ex professo* la misma cuestión, *De Deo*, diss. IV, a. 3, Appendix, escribe veinte años después de Gotti: "*Visio Dei intuitiva est omnino supernaturalis, non solum in ratione entis, sed etiam in ratione veri et cognoscibilis* . . . ; nullam habet connexionem cum causa aut effectu naturali.

"Cum dicimus inesse homini naturale desiderium videndi Deum visis ejus effectibus . . . , intelligimus de appetitu elicito ex praevia cognitione, non quidem absoluto et efficaci . . . , sed conditionato et inefficaci, *si fieri potest, in quantum est possibile*. Ex tali desiderio visionis beatae, cum absolute loquendo possit frustrari, non potest demonstrative probari ejus possibilitas, sed probabiliter tantum et moraliter suaderi."

VALOR DE LA SOLUCIÓN COMÚN DE LOS TOMISTAS

Una advertencia previa aclara esta cuestión.

Cosa sin importancia parece decir: "*El hombre desea naturalmente ver a Dios*, que sabe ser la causa primera del universo"; mas esta afirmación plantea muy graves problemas.

No siempre se ha considerado suficientemente que en la mente de Santo Tomás la cuestión del deseo natural de ver a Dios tiene mucha semejanza con la de la voluntad

salvífica universal, de la que habla en I, q. 19, a. 6, ad 1. Trátase en ambos casos de un acto de *la voluntad* llamada *antecedente*, y no de la *consiguiente y eficaz*. Dios quiere en cierto modo la salvación de todos los hombres, y no obstante no todos se salvan de hecho; mas quiere con voluntad consiguiente y eficaz la salvación de los elegidos, sin que su voluntad sea violentada en modo alguno. Del mismo modo, el hombre desea naturalmente ver a Dios, mas no se sigue de ahí que de hecho llegue a verlo.

Ambos problemas pueden parecer muy sencillos a primera vista, si se los considera superficialmente; pero una mirada más atenta permite entrever su profundidad, y lo que en uno y otro hay de inexpresable; de ahí la necesidad de múltiples distinciones que muy fundadamente han sido hechas por los teólogos tomistas, a fin de evitar cualquier error. Estas distinciones podrán acaso parecer demasiado complicadas, mas una razón bien orientada pronto echa de ver que es muy difícil evitarlas, y que son como un lógico comentario de lo que dice Santo Tomás acerca de la voluntad *antecedente* (I, q. 19, a. 6, ad 1):

"Ad cujus intellectum considerandum est, quod unumquodque secundum quod *bonum* est, sic est *volitum* a Deo. Aliquid autem potest esse *in prima sui consideratione*, secundum quod absolute consideratur, *bonum* vel malum, quod tamen prout *cum aliquo adjuncto consideratur* (quae est consequens consideratio ejus) e contrario se habet . . . Sic Deus antecedenter vult omnem hominem salvari; sed consequenter vult quosdam damnari, secundum exigentiam suae justitiae. Neque tamen id quod *antecedenter volumus*, simpliciter volumus, sed *secundum quid*; quia voluntas comparatur ad res secundum quod in sepsis sunt: in sepsis autem sunt in particulari. Unde *simpliciter volumus* aliquid, secundum quod volumus illud consideratis omnibus circunstantiis partilacularibus, quod est *consequenter velle*. Unde potest dici, quod judex justus *simpliciter* vult homicidam suspendi; sed secundum quid vellet eum vivere, scilicet in quantum est homo. Unde magis potest dici velleitas, quam absoluta voluntas. Et sic patet quod quidquid Deus simpliciter vult, fit; licet illud quod antecedenter vult, non fiat."

Y puesto que no todos los hombres se salvan de hecho, preciso es concluir que *Dios quiere salvarlos a todos*, no de una manera absoluta y eficaz, sino de manera condicional e ineficaz; esta voluntad de Dios es, no obstante, principio de las gracias suficientes, que hacen posible a todos los adultos el cumplimiento de los divinos preceptos.

De modo semejante, el hombre naturalmente *desea ver a Dios;* mas al mismo tiempo comprende que con solas sus fuerzas no es capaz de alcanzar esa visión. Su deseo natural no puede, pues, ser absoluto y eficaz, sino condicional e ineficaz: a saber, *si es voluntad de Dios elevarlo gratuitamente a esta visión, al orden de la gracia* que es inmensamente superior al de naturaleza humana y aun angélica.

Además el objeto deseado es de una sobrenaturalidad muy superior a la del milagro.

Como la expresión *"ver a Dios inmediatamente"* nos es tan familiar, fácilmente echamos en olvido la elevación esencialmente sobrenatural de tal visión. No pocos de los que recientemente han escrito acerca de esta cuestión olvidan que se trata de una visión cuya sobrenaturalidad es *muy superior* a la de resucitar a un muerto. Si sólo se tratase del deseo de la resurrección corporal, sería posible demostrar la posibilidad de la cosa deseada; porque el milagro sólo es sobrenatural por su causa y por el modo de su producción; mas naturalmente se lo puede conocer en cuanto a su existencia y su posibilidad.

La inmediata visión de la divina esencia, en cambio, lo mismo que *la gracia* y *la luz de gloria* que la hacen posible, es sobrenatural *esencial* e *intrínsecamente*, en su mismo ser; y por consiguiente, ni su existencia, ni su posibilidad son naturalmente demostrables.

Los argumentos que se aducen en favor de esta posibilidad son de la misma naturaleza que aquellos de los que escribió Santo Tomás *(Contra Gentes*, l. I, c. 8): "Humana ratio *ad cognoscendam fidei veritatem* (por ejemplo la vida eterna), quae solum videntibus divinam substantiam potest esse notissima, ita se habet quod ad eam potest aliquis veras similitudines colligere; quae tamen *non sufficiunt ad hoc quod praedicta veritas quasi demonstrative* vel per se intellecta comprehendatur. Utile tamen est ut, in hujusmodi rationibus, quantumcumque debilibus, se mens humana exerceat, *dummodo desit* comprehendendi vel *demonstrandi praesumptio;* quia de rebus altissimis, etiam parva et debili consideratione, aliquid posse inspicere jucundissimum est."

Ítem I, II, q. 109, a. 1: "Altiora intelligibilia (ad quorum notitiam per sensibilia devenire non possumus) intellectus humanus cognoscere non potest, nisi fortiori lumine perficiatur, sicut lumine fidei, vel prophetiae, quod dicitur *lumen gratiae,* in quantum est naturae superadditum." "Oculus non vidit, nec auris audivit, nec in cor hominis ascendit, quae praeparavit Deus iis qui diligunt illum." (I Cor., II, 9.)

Resumiendo en pocas palabras la doctrina común de los tomistas, diremos:

Quod est *supernaturale quoad substantiam* est supernaturale etiam quoad cognoscibilitatem, quia verum et ens convertuntur ([153]).

Atqui visio beatifica est supernaturalis quoad substantiam. Ergo visio beatifica est supernaturalis quoad cognoscibilitatem; proinde possibilitas ejus solo lumine rationis demonstrari nequit.

Los más recientes trabajos sobre esta materia no han podido destruir este argumento; y muchos de ellos ni siquiera lo han tenido en cuenta.

Si se llegara a demostrar positivamente la posibilidad de un misterio sobrenatural, también quedaría demostrada su existencia en caso de tratarse de una existencia necesaria (Trinidad); mas si esa existencia fuera *contingente*, sería indemostrable, no en razón de su sobrenaturalidad

([153]) Esta mayor en modo alguno está en contradicción con la tesis precedente, que prueba la existencia en Dios del orden sobrenatural, ya que lo prueba precisamente como la existencia de un *orden de verdades inaccesibles a nuestro natural conocimiento.* Y entre estas verdades hase de incluir a la que concierne a la vida eterna o a la visión beatífica.

esencial, sino por causa de su contingencia: lo mismo que los futuros contingentes del orden natural.

Tal posición ideológica de los tomistas que acabamos de citar se funda en las verdades elementales de la teología, verdades que pronto se echa de ver ser las más profundas, cuando sobre ellas se ha meditado detenidamente. Cada vez nos parece más fundada después de haberla estudiado y meditado durante treinta y cinco años.

Antes de ponerse a retocar o corregir esta tesis, sería preciso tener seguridad plena de no pasar por alto los fundamentos en que se apoya, y conocer la doctrina de Santo Tomás mejor que los tomistas cuyos textos acabamos de citar. Y por ventura será no pequeña presunción el pretender conocerla mejor que ellos ([154]).

A nuestro modo de ver, enmendar esa posición no sería progresar, sino ir hacia atrás; sería una malhadada confusión que atentaría contra la noción misma de *misterio sobrenatural,* cuya sobrenaturalidad esencial es muy superior —en otro lugar hemos expuesto las consecuencias ([155])

([154]) La revisión de la posición tomista respecto a la distinción de la naturaleza y de la gracia podría llevarnos más lejos de lo que se piensa, y dar lugar a un período de decadencia, sobre todo en un momento en que, a pesar de la profusión de publicaciones, se nota tan gran retroceso de los estudios especulativos. Las tesis más opuestas se defienden con el mayor aplomo, y no pocas veces las cuestiones se embrollan más y más, en vez de progresar. No puede menos de causar gran inquietud el ver, por ejemplo, a más de un profesor de filosofía y de teología sostener en nuestros días que la negación del principio de causalidad no encierra contradicción. No caen en la cuenta de que al enseñar tal aberración, niegan la necesidad ontológica y el valor demostrativo de las pruebas tradicionales de la existencia de Dios. Es ésta, indudablemente, una posición muy distinta de la que pretende la posibilidad de demostrar por la sola razón la posibilidad de la visión beatífica; mas podría darse el caso de que, por influencia de la filosofía de la acción, más de un espíritu admitiera al mismo tiempo posiciones tan diferentes. Negar que el deseo natural de ver a Dios sea *condicional,* llevaría a sostener, con Baio, que es *absoluto* y *eficaz.*

([155]) Cf. *De Revelatione,* t. I, c. V-VI-XI-XII, y *Réalisme du principe de finalité,* II parte, c. VII. El realismo y el conocimiento de lo sobrenatural.

— a la del milagro naturalmente cognoscible. Ahora bien, esta distinción, elemental y a la vez fundamental en teología, es olvidada en parte por aquellos que sostienen hoy que *sin la gracia de la fe* no es posible tener certeza absoluta de un hecho milagroso. Y, cosa, extraña, muchos de esos autores sostienen al mismo tiempo que la posibilidad de la visión beatífica es naturalmente demostrable.

Nosotros defendemos lo contrario: el milagro se puede conocer por la luz natural. El Concilio del Vaticano dice: "Si quis dixerit... *miracula certo cognosci nunquam posse* nec in iis divinam religionis christianae originem rite probari: a. s." (DENZINGER, 1813.) "*Miracula,* quae cum Dei omnipotentiam *luculenter commonstrent,* divinae relationis signa sunt certissima et omnium intelligentiae accommodata" (DENZINGER, 1790).

En cambio, de la posibilidad de cada misterio esencialmente sobrenatural, incluso del de la visión beatífica, hase de decir con el mismo Concilio: "Divina mysteria suapte natura *intellectum creatum sic excedunt,* ut etiam revelatione tradita et fide suscepta ipsius tamen fidei velamine contecta et quadam quasi caligine obvoluta maneant, quamdiu in hac mortali vita "*peregrinamur a Domino; per fidem enim ambulamus, et non per speciem* (DENZINGER, 1796). "Mysteria non posse per rationem rite excultam e naturalibus principiis intelligi et demonstrari" (DENZINGER, 1816).

El misterio de la vida eterna o de la visión beatífica no sólo es indemostrable en cuanto a su existencia, como un simple futuro contingente del orden natural; sino que está sobre nuestra inteligencia, no sólo por su contingencia, sino por *su sobrenaturalidad esencial.* En consecuencia, su posibilidad intrínseca no puede ser rigurosamente demostrada.

Si bien no se puede decir que esa posición encierre la *demonstrandi praesumptio* de que habla Santo Tomás, tampoco se la puede tachar de encogida y timorata. Es, al contrario, la afirmación clara y neta de la trascendencia de todo misterio esencialmente sobrenatural. Y, por el

contrario, la actitud contraria es la que tiende a reducir lo sobrenatural a su mínima expresión, dando la impresión de tenerle miedo y de haber perdido el sentido del misterio.

Por eso proclamamos con toda firmeza que la posibilidad del misterio de la visión beatífica o de la vida eterna no es rigurosamente demostrable.

***

Compréndese muy bien que Santo Tomás (I, q. 12, a. 1) afirme que *negar* la posibilidad de la visión sea *praeter rationem*. Nadie puede, en efecto, probar que es imposible.

Mas el argumento que da *(ibidem)* para demostrar que es posible, no sería absolutamente riguroso sino solamente en el caso de que *el conocimiento intuitivo* (y no abstracto) *de la esencia* de la Causa primera fuera *necesario* para explicar los efectos naturales de esta suprema causa.

Pero esto no es así. Porque estos efectos del orden natural no son, como la gracia santificante, una participación de la divina naturaleza, de la Deidad, sino que Dios los produce por su inteligencia y su voluntad según las ideas divinas (I, q. 14, a. 8; q. 15; q. 19, a. 3 y 4). Y en consecuencia, para conocer las cosas del orden natural por su causa suprema, es *absolutamente* necesario *saber* que Dios, Ser primero, es igualmente primera Inteligencia y primera Voluntad; mas no es necesario ver la divina esencia.

No obstante, nuestro conocimiento abstracto de Dios deja de aclarar muchas oscuridades, especialmente las que atañen a la conciliación íntima de ciertos atributos divinos o de sus actos: ¿Cómo el acto libre creador, que podría no haber existido, no es en Dios una cosa contingente, y cómo se concilia con la absoluta necesidad de Dios, al cual no es posible añadir accidente alguno, *cui nulla potest fieri additio?* ¿Cómo la permisión divina del mal físico y del mal moral, tan profundo a veces, puede conciliarse con la bondad suprema y con la omnipotencia? ¿Cómo conciliar la infinita misericordia con la justicia infinita?

Merced a esas oscuridades en que nos deja el conocimiento abstracto de Dios, nace el deseo condicional: ¡Si yo pudiera ver inmediatamente a Dios, como él se ve! Si me fuera dado ver la íntima conciliación de las divinas perfecciones en la Divinidad, ¡qué felicidad tan grande sería para mí!

Por el hecho de existir este natural deseo, es *muy verosímil* que tal visión sea posible. Mas siendo condicional este deseo, no se sigue que Dios quiera elevarnos a esta visión, y ni aun siquiera se demuestra *rigurosamente* que *pueda* hacerlo. Porque, en efecto, queda una pregunta sin contestación posible: ¿Es posible el socorro *esencialmente sobrenatural*, que para esta elevación es absoluta y manifiestamente necesario? ¿Tendría que ser este socorro *una participación formal de la vida íntima de Dios*, de la Deidad? ¿Es posible tal participación formal? Cosa que no nos es dado demostrar por sola la razón, por ser ésta incapaz de conocer positivamente *esa vida íntima de Dios*, de la que sólo sabe que está muy por sobre el objeto propio de cualquier inteligencia creada, y que constituye el objeto propio de la inteligencia divina.

Por consiguiente, aunque a muchos parezca casi evidente y cierto que no existe imposibilidad de parte nuestra, no está demostrado que tal imposibilidad no exista por parte del medio indispensable para esta visión, o de parte del mismo Dios. Aunque fuera evidente que una gracia esencialmente sobrenatural sea posible, ¿sería racionalmente cierto que Dios pueda ser visto sin el intermedio de alguna idea creada? ¿Puede Dios, sin caer en imperfección, hacer el papel de *species impressa* y de *species expressa?* ¿Es capaz la razón sola de responder a esta pregunta? ¿No queda todavía flotando la duda de si no será necesaria una *idea creada?* Y si se responde por la afirmativa, ¿será Dios visto *tal como es en sí?* Una idea creada, por perfecta que queramos suponerla, ¿sería capaz

de reflejar, tal como es en sí, a Aquel que es el Acto puro, al mismo Ser, a la Intelección misma, a un puro destello intelectual eternamente subsistente? ¿Puede, en fin, el infinito ser visto *modo finito*, mediante una visión que sea inmediata sin llegar a ser comprehensiva?

Otros tantos problemas erizados de dificultades, y casi tan numerosos como los que se refieren a la posibilidad de la Encarnación. ¿Puede Dios, sin rebajarse, ser el término inmediato de nuestra visión en el orden del conocimiento? ¿Y puede el Verbo de Dios, sin perder en perfección, *terminar inmediatamente* una naturaleza humana individualizada? (156).

Admítese comúnmente que la posibilidad de la Encarnación es indemostrable; a nadie, es verdad, es dado probar que la Encarnación sea imposible; mas las razones que aducimos en favor de su posibilidad no pasan de ser razones de conveniencia. Cierto que en ese orden tales razones son muy poderosas, sobre todo la que aduce Santo Tomás (III, q. 1, a. 1): "Pertinet ad rationem boni, ut se aliis communicet... Unde *ad rationem summi boni pertinet, quod summo modo se creaturae communicet,* quod quidem maxime fit per hoc, quod naturam creatam sic sibi conjungit, ut una persona fiat ex tribus, Verbo, anima et carne, sicut dicit Augustinus in l. XIII *de Trinitate*, c. 17. Unde manifestum est, quod conveniens fuit Deum incarnari." Y aunque la conveniencia sea más que la simple posibilidad, la posibilidad de la Encarnación no queda rigurosamente demostrada por esta profundísima razón, así como tampoco se demuestra la de la Trinidad por este admirable principio enunciado por Santo Tomás (I, q. 27, a. 1, a. 2): "Id quod procedit ad intra processu intelligibili, non oportet esse diversum ab eo a quo procedit; imo quanto perfectius procedit, tanto magis est unum

(156) El filósofo y el apologista apenas se plantean tales cuestiones, que sin embargo son familiares al teólogo. Mas los que sostienen que es posible demostrar rigurosamente la posibilidad de la visión beatífica se clasifican más bien entre los filósofos que entre los teólogos. Pero este problema pertenece más propiamente a los dominios de la teología.

cum eo, a quo procedit... Unde cum divinum intelligere sit in finem perfectionis, necesse est quod Verbum divinum sit perfecte unum cum eo a quo procedit absque omni diversitate in natura." Item, IV, *Contra Gentes*, c. XI.

Son éstas, sublimes razones de conveniencia y todo lo profundas que se quiera, pero no son demostraciones propiamente dichas. Mas *nunca podrá llegar la razón a profundizar estas razones de conveniencia todo lo que pueden ser profundizadas;* al contrario, cuanto más penetra en ellas, más claramente comprende que no le es posible trasformarlas en demostraciones. (Como los lados de un polígono inscrito en una circunferencia nunca llegan, por mucho que se los multiplique, *al término* que es la circunferencia.)

¿Por qué? Porque lo que está *al término* y *fin* de todo esto, no es una demostración racional, sino otra cosa infinitamente superior: trátase de la visión sobrenatural; ya de la Trinidad, o ya de la Encarnación, o bien de lo que formalmente constituye la vida eterna.

Y, en consecuencia, por paradójico que a primera vista pudiera parecer, aquellos que atribuyen a estas razones de conveniencia un valor demostrativo, no comprenden suficientemente su elevación ni a qué altura se encuentra el misterio a que ellas se refieren. Decir que son demostrativas equivale a rebajarlas; equivale a afirmar que están a nuestro alcance y dentro de los límites de nuestra inteligencia, cuando la realidad es que *se remontan mucho más alto,* mas sin pasar del modo de probabilidad, el único posible en estas superiores regiones (157). Por esta razón nos dice Santo Tomás: "*De rebus altissimis, etiam parva et debili consideratione* aliquid posse inspicere jucundissimum apparet" (*Contra Gentes*, I, c. 8). Que es

(157) Y si se las hace descender de estos dominios esencialmente sobrenaturales, en los que no penetran sino por vía de probabilidad, *¿qué quedará* en esos superiores dominios, que sea capaz de hacer ver de una manera cierta la conveniencia de los misterios esencialmente sobrenaturales? Tocamos aquí la cuestión, por demás interesante, de las fronteras entre la más elevada metafísica y la teología.

lo que nunca llegó a comprender el semirracionalismo que tuvo la pretensión de demostrar los misterios.

Estas razones de conveniencia tienen menos valor que las demostraciones racionales *desde el punto de vista del conocimiento,* de su certeza y de su rigor; mas son superiores a tales demostraciones, si se tiene en cuenta la elevación de su objeto. Tienden, en efecto, a hacernos conocer una verdad que está fuera *de la demostración rigurosa,* por encontrarse tal verdad, *no por debajo,* sino *muy por encima* de todo lo que cae dentro *de la demostración.* Estas razones de conveniencia son, en el acto de fe, objeto de la *cogitatio* de que se habla en la definición clásica: "*credere est cum assensione cogitare*". Como lo explica Santo Tomás (*De Veritate,* q. 14, a. 1): "In scientia cogitatio inducit ad assensum et assensus quietat. Sed in fide est assensus et cogitatio quasi *ex aequo. Non enim assensus ex cogitatione causatur, sed ex voluntate.* Sed quia intellectus non hoc modo terminatur ad unum ut ad proprium terminum perducatur, qui est visio alicujus intelligibilis; inde est quod *ejus motus nondum est quietatus,* sed ad hoc habet cogitationem et inquisitionem de his quae credit, quamvis firmissime eis assentiat. Quantum enim est *ex seipso,* non est ei satisfactum, nec est terminatus ad unum; sed terminatur tantum ex extrinseco. Et inde est quod intellectus credentis dicitur esse *captivatus, quia tenetur terminis alienis et non propriis.*"

Así la posibilidad de la vida eterna es una verdad que está *por sobre toda demostración,* superior al poder demostrativo de una inteligencia creada, angélica o humana. Al considerar esta proposición: "La vida eterna es posible", nuestro espíritu permanece en la *cogitatio,* y encuentra altísimas razones de conveniencia, las cuales, gracias al modo de probabilidad, *están por sobre* la esfera de lo demostrable; la *cogitatio* no llega a ver con certeza que el predicado de esta proposición conviene al sujeto, porque éste expresa una realidad sobrenatural en su esencia y, por consiguiente, en su cognoscibilidad: "verum et ens convertuntur". Y, en consecuencia, al creer en la vida

eterna, creemos en su posibilidad. No tenemos ciencia de ella, no la sabemos; nos hallamos en un dominio superior al de la demostración. En este sentido, pretender hacer de estas razones de conveniencia razones demostrativas, es disminuir y perder de vista las alturas a las que su muy fundada probabilidad consigue tocar ([158]).

([158]) Notemos a este propósito que no pocos teólogos modernos han incurrido con frecuencia en una doble inadvertencia: 1º, muchos afirman que llegamos a demostrar la no-contradicción de los misterios sobrenaturales; probamos solamente, por la solución de las dificultades, que no es posible demostrar que esos misterios encierren contradicción; mas su no-repugnancia, o su posibilidad intrínseca *nec probatur, nec improbatur, sed suadetur.* 2º, otros, por inadvertencia, se expresan como si los misterios de la vida eterna o el de la Encarnación estuvieran fuera de la demostración por su contingencia, y no por su sobrenaturalidad esencial.

CAPÍTULO TERCERO

EMINENCIA DE LA DEIDAD, SUS ATRIBUTOS Y LAS DIVINAS PERSONAS

Uno de los puntos culminantes de la doctrina de Santo Tomás, cuya elevación y derivaciones ha expuesto Cayetano tan brillantemente, es el que se refiere a la Deidad y a sus relaciones con el objeto propio de la teología, con los divinos atributos, las divinas personas, la gracia santificante, y aun con el gran problema de la predestinación. El repaso de sus enseñanzas sobre temas tan diversos nos hará entrever la síntesis que poco a poco fué formándose en este gran espíritu, que bien hubiera podido realizar una obra original, mas que no quiso ser sino un comentador de Santo Tomás, a fin de defender la *Suma Teológica* contra los múltiples y reiterados ataques de que fué objeto.

LA DEIDAD Y EL OBJETO PROPIO DE LA TEOLOGÍA

Los tomistas enseñan en general que el objeto formal y específico de la teología es Dios, *sub ratione Deitatis*, en cuanto es cognoscible por la *revelación virtual*. De esta suerte, la teología difiere de la parte de la metafísica llamada teología natural o teodicea, cuyo objeto es Dios, en cuanto es ser: *sub ratione, non Deitatis, sed entis*, conocido a la luz de la razón. También difiere de la fe, que tiene como objeto a Dios en su Deidad o vida íntima,

conocido a la luz de la revelación, no sólo virtual, sino formal (159).

Esta enseñanza común de los tomistas proviene en gran parte de lo que escribió Cayetano para explicar y defender la primera cuestión de la *Suma Teológica* de Santo Tomás.

El santo Doctor había dicho (I, q. 1, a. 6): "Sacra doctrina *propriissime* determinat de Deo . . . , quia non solum quantum ad illud quod est per creaturas cognoscibile (quod philosophi cognoverunt) sed etiam *quantum ad id, quod notum est sibi soli de seipso*, et aliis per revelationem communicatum". Ítem, I, q. 1, a. 7: "Deus est subjectum hujus scientiae", et ib. ad 1.

Cayetano (in I, q. 1, a. 3, n. IV, V-X) demuestra por esa razón la unidad de la teología. La unidad y la diversidad de las ciencias, observa, depende de la unidad y de la diversidad de *la razón formal* de su objeto, como tal. Así la filosofía natural trata del *ser móvil* según el primer grado de abstracción; la matemática, de *la cuantidad* según el segundo grado; la metafísica, *del ser en cuanto ser*, según el tercer grado de abstracción *(ab omni materia)* a la luz natural de la inteligencia. La teología trata de Dios, conocido a la luz de la revelación divina.

Mas, añade, la divina luz reveladora, la única capaz de darnos a conocer positivamente la Deidad, o vida íntima de Dios, es múltiple. Ella puede darnos *la evidencia de la Deidad*, especificando así la visión beatífica; o bien *no revela la Deidad sino oscuramente*, especificando así la fe infusa; o también *hace abstracción de lo que es evidente, y de lo que no lo es*, especificando de este modo nuestra

(159) Véase, por ejemplo, GONET, *Clypeus theologiae thomisticae*, t. I, Disp. procemialis, art. 3, n. 22: "Dico: objectum formale et specificativum Theologiae esse Deum, sub ratione Deitatis, ut cadit sub revelatione virtuali: ita quod ipsa Deitas sit ratio formalis *quae*; revelatio vero divina virtualis et mediata, ratio formalis *sub qua*. Objectum autem materiale, extensivum et terminativum, est quodcumque revelatum a Deo. In hac sententia jam fere omnes conveniunt." Ítem BILLUART, *Cursus Theol.* Dissert. prooem., a. V. Nosotros hemos expuesto detenidamente esta doctrina en *De Revelatione*, t. I, págs. 6-28.

teología, que existe en estado imperfecto y sin evidencia aquí en la tierra, y en estado perfecto en los bienaventurados, que poseen la evidencia de las verdades sobrenaturales. Cf. Cayetano in I, q. 1, a. 2, X, XII.

Todavía se comprende mejor el sentido y la importancia de esta doctrina por la explicación que da Cayetano in I, q. 1, a. 7, de esta proposición de Santo Tomás: *Deus est subjectum hujus scientiae* (scil. sacrae theologiae):

"In titulo, nota terminum utrumque. *Ly subjectum* stat pro subjecto formali, et ly Deus tenetur formaliter, id est *in quantum Deus* . . . Et ad bonitatem doctrinae, penetra quid importet in quantum Deus, ex declaratione Scoti in hac quaestione (Prol *Sent.*, q. 3): Quemadmodum homo potest quadrupliciter accipi: 1º *quidditative*, in quantum homo; 2º ut substantia, et sic concipitur *in communi;* 3º ut naturaliter mansuetum; et sic concipitur *per accidens* . . .; 4º ut nobilissimum animalium; et sic concipitur *relative ad aliud;* ita in proposito, ordine retrogrado procedendo, Deus potest considerari ut altissima causa . . . et sic consideratur *relative ad extra;* potest etiam considerari ut sapiens, bonus, justus, et universaliter secundum rationes attributales; et sic consideratur *quasi per accidens;* potest etiam considerari *ut ens, ut actus*, etc., et sic consideratur in communi. Et ad hos tres modos, quasi simplices, reducuntur considerationes compositae, puta *ut actus purus, ut ens primum*, etc.: consideratur namque in hujusmodi Deus, ut stat *sub conceptu communi*, et *relativo* aut *negativo*, ut patet. Ante omnes autem hos modos, potest considerari *Deus secundum propriam quidditatem:* haec enim est prima, secundum naturam, cognitio omnium est fundamentum ceterarum: et hanc quidditatem circumloquimur DEITATIS nomine."

En el mismo lugar demuestra Cayetano que cuando Santo Tomás enseña que el sujeto formal de la teología es Dios, quiere decir: Dios, en cuanto Dios, *sub ratione, non solum entis primi, aut actus puri, aut bonitatis supremae, sed sub ratione propriissima Deitatis*, que constituye su vida íntima.

Si alguien objetara que el teólogo no es capaz de decir aquí en la tierra qué es Dios, *quid sit Deus*, hásele de responder con Santo Tomás (I, q. 1, a. 7, ad 1) que el teólogo

no ve lo que Dios es, pero, no obstante, lo sabe imperfectamente por lo que oscuramente nos ha sido revelado de su vida íntima, en el misterio de la Trinidad, en cuanto es, no sólo autor de la naturaleza, sino *autor de la gracia,* que es una participación de la *Deidad.* Y penetramos aquí en un orden superior y propiamente divino, en el orden del reino de Dios: de Dios concebido, no solamente como autor de las naturalezas creadas (humana y angélica), sino como *Padre,* autor de la gracia.

Por ahí se echa de ver la elevación de la teología; si bien es cierto que es inferior a la fe, de la que procede, y a los dones de inteligencia y de sabiduría, que nos dan penetrar y saborear los principios de la fe, que la teología analiza conceptualmente, y de los que deduce sus conclusiones.

La teología está muy por encima de la más alta metafísica. Pues ésta considera en primer lugar las criaturas, y no conoce a Dios sino por el reflejo de sus perfecciones en este espejo creado, por las perfecciones que son *analógica y evidentemente* ([160]) comunes al Creador y a sus obras: el ser, la unidad, la verdad, la bondad, la inteligencia, el amor, etc. En cambio, *la teología considera en primer término a Dios* en lo que tiene de más íntimo, es decir *en su Deidad,* y en la eminencia en la que *se identifican* todas las perfecciones que le son analógicamente comunes con todas las criaturas; y, en consecuencia, considera estos atributos como otras tantas expresiones de su vida íntima ([161]), que sobre todo se manifiesta por la revelación del misterio de la Trinidad, del cual dependen los de la Encarnación del Verbo y de la Misión del Espíritu Santo santificador. Y es así inmensa la diferencia entre conocer a Dios solamente por defuera y conocer aun oscuramente "las profundidades *de Dios*", como dice San Pablo ([162]); como es grande la diferencia entre conocer a un hombre por el exterior, y conocer los secretos de su corazón.

([160]) Existen otras analogías que no son naturalmente evidentes, tales como las de la paternidad, de la filiación, de la expiración, de las que Dios podría servirse para revelar el secreto de su vida íntima y el misterio de la Trinidad. La metafísica ignora en absoluto todas estas cosas.

([161]) También trata de la Providencia, no sólo en el orden natural, sino en el de la gracia; y de consiguiente habla "ex profeso" de la Predestinación.

Síguese de ahí que *la Deidad* o vida íntima de Dios, que es el objeto de la divina inteligencia, es inaccesible a toda inteligencia creada, y constituye claramente *un orden esencialmente sobrenatural* de conocimiento; y que *ninguno* de los misterios que pertenecen a este orden puede ser naturalmente conocido o demostrado, aun después de la revelación.

Tanto insiste Cayetano sobre este punto (I, q. 12, a. 1) que da la impresión de negar en nosotros el *deseo natural,* aun condicional e ineficaz, de ver inmediatamente a Dios. En todo caso, niega que se pueda probar positivamente por la sola razón la posibilidad de la vida eterna, ni la de la gracia santificante, ni la de la luz de gloria, necesaria para la visión beatífica. Todas estas cosas están en un plano inaccesible a la demostración racional, por tratarse de un orden incomparablemente más elevado, como es el objeto formal de la divina inteligencia, superior al objeto propio de toda inteligencia creada (Cf. in I, q. 12, a. 4).

LA DEIDAD Y LOS DIVINOS ATRIBUTOS

Los teólogos han discutido a menudo acerca de la distinción que existe entre la naturaleza divina y sus atributos. Los nominalistas sólo admiten distinción verbal, como entre Tulio y Cicerón; seguiríase de ahí que justicia y misericordia serían sinónimas, y que sería indiferente emplear cualquiera de las dos expresiones y decir, por ejemplo, que Dios castiga por su misericordia, y que perdona por su justicia; cosa que sería evidentemente un gran

([152]) I *Cor.,* II, 10.

absurdo. Duns Escoto, por el contrario defendió que entre la naturaleza divina y sus atributos —lo mismo que entre éstos— hay *distinción*, no sólo virtual, sino *formal-actual*. La inmensa mayoría de los teólogos, que admiten la distinción virtual responden: Una distinción formal-actual sería *anterior a la consideración de nuestro espíritu*; trataríase, pues, de una *distinción real*, contraria a la simplicidad divina, porque en Dios sólo hay distinción real entre las divinas personas, en razón de la oposición de relaciones, en virtud del principio tan claramente expresado por el Concilio de Florencia: "In Deo omnia sunt unum et idem, ubi non obviat relationis oppositio" (DENZ. n. 703).

Sobre éste, como sobre el punto antecedente, escribe Cayetano el comentario justo que nos enseña cómo hay que entender a Santo Tomás. El Santo Doctor había escrito (I, q. 13, a. 5):

"Cum hoc nomen *sapiens* de homine dicitur, significamus aliquam *pefectionem distinctam* ab essentia hominis, et a potentia et ab esse ipsius, et ab omnibus ejusmodi. Sed cum hoc nomen de Deo dicimus, non intendimus significare *aliquid distinctum* ab essentia vel sapientia vel esse ipsius. Et sic, cum hoc nomen sapiens de homine dicitur quodammodo circumscribit et comprehendit rem significatam: non autem cum dicitur de Deo, sed *relinquit rem significatam ut incomprehensam et excedentem nominis significationem*. Unde patet quod nom secundum eandem rationem hoc nomen sapiens de Deo et de homine *dicitur*. Et eadem ratio est de aliis. Unde nullum nomen univoce de Deo et creaturis praedicatur."

Duns Escoto difiere de esta manera de ver, y enseña que entre los divinos atributos hay distinción formal-actual, es decir una *distinción actual*, no de realidades, *sino de formalidades*. De lo contrario podría decirse, afirma, que Dios castiga por misericordia y perdona por justicia. Lo cual sería una confusión universal.

Cayetano (in I, q. 13, a. 5, n. VII-XVI) responde: Los atributos cuyo concepto formal no implica imperfección *están formalmente en Dios* (más que virtualmente), mas *no son en él formalmente distintos*; identifícanse, sin destruirse, en la eminencia de la razón formal *de la Deidad*. Están en ella formalmente, mas su *distinción* no es sino *virtual*.

He aquí sus palabras textuales (ib., n. VII):

"*Formaliter* potest imaginari dupliciter. *Primo*, si fingamus quod propria ratio formalis *sapientiae* et propria ratio *justitiae* sint una ratio formalis, *ita quod illa una ratio non sit tertia ratio*, sed sit tantum propria sapientiae et justitiae ratio. Et hujusmodi identitas est simpliciter impossibilis, implicans duo contradictoria . . . Unde si sint una ratio, ergo sunt una *tertia ratio*: eo quod una secundum se non est altera.

"*Secundo* potest intelligi, si fingamus rationem *sapientiae* et rationem *justitiae* eminenter claudi *in una ratione formali superioris ordinis* et identificari formaliter. Et haec identitas est non solum possibilis, sed de facto omnium perfectionum in Deo. Non est enim putandum rationem formalem *propriam* sapientiae esse in Deo: sed, ut in littera habetur, ratio sapientiae in Deo, non sapientiae *propria* est, sed est *propria superioris*, puta *Deitatis*, et communis, eminentia formali, justitiae, bonitati, potentiae, etc. Sicut enim res quae est sapientia et res quae est justitia in creaturis, elevantur *in unam rem* superioris ordinis, scilicet Deitatem, et ideo sunt una res in Deo; ita *ratio formalis* sapientiae et *ratio formalis* justitiae elevantur *in unam rationem formalem* superioris ordinis scilicet rationem propriam Deitatis, et sunt una numero ratio formalis, *eminenter* utramque rationem continens, *non tantum virtualiter*, ut ratio lucis continet rationem caloris, *sed formaliter*, ut ratio lucis continet rationem virtutis calefactivae ([163]). Unde subtilissime divinum sancti Thomae ingenium intulit. Ergo alia est ratio sapientiae in Deo et alia sapientiae

([163]) De ahí la expresión *formaliter eminenter*, cuando decimos que la Deidad contiene *formaliter eminenter* las perfecciones absolutas, como la inteligencia, y *virtualiter eminenter* las perfecciones mixtas, como la racionabilidad. Diríamos, por ejemplo: la luz blanca contiene *formalmente* la virtud de producir los siete colores del arco iris; mas sólo *virtualmente* los contiene como tales.

in creaturis; ac per hoc, nomen commune non dicitur de eis *secundum unam rationem*..."

Explica Cayetano en su tratado de *Analogia nominum*, c. VI, que la noción analógica que conviene a Dios y a las criaturas expresa una perfección que no es *simpliciter eadem* en Dios y en nosotros, *sino proportionaliter eadem*. Así la sabiduría de Dios es causa de las cosas, mientras que la nuestra es medida por ellas. Y si en nosotros la sabiduría práctica es formalmente ordenadora, en Dios es algo que contiene eminentemente esta ordenación activa, aliquid *eminenter praehabens in se esse ordinativum*. (Cf. Cayetano, *ibid*. in I, q. 13, a. 5, n. VII).

*
**

Numerosos corolarios se deducen de esta doctrina, que han sido señalados por Cayetano (164). Sólo recordaremos uno, que tiene excepcional importancia; se refiere a la infalibilidad de los decretos de la Providencia, positivos o permisivos, y a la predestinación.

Mas contra lo que de ordinario le acontece, Cayetano no ha estado muy afortunado al formularlo, y por eso fué criticado por Silvestre de Ferrara y otros tomistas.

In I, q. 22, a. 4, n. VIII, después de haber reconocido que los doctores en general enseñan que todo lo previsto y querido por Dios es inevitable, Cayetano escribió:

"Ego tamen, non ut opponam me contra torrentem, *nec asserendo*, sed stante semper captivitate intellectus in obsequium Christi, *suspicor* quod, quemadmodum esse provisum nec contin-

(164) Dedúcese de ahí que *la Deidad*, tal como es en sí, contiene los divinos atributos *actu explicite*, en el sentido de que, *si la contempláramos*, no tendríamos necesidad de irlos deduciendo, puesto que los veríamos actual y explícitamente en ella. En cambio, *la naturaleza divina*, humanamente concebida como el *Ser subsistente*, no contiene esos atributos sino *actu implicite;* es preciso irlos deduciendo progresivamente.

gentiam nec necessitatem ponit in eventu proviso, ut in littera dicitur, eo quia Deus est causa superexcedens, *eminenter praehabens necessaria et contingentia*...; ita, elevando altius mentis oculos, ipse Deus, ex sua altiori quam cogitare possumus excellentia, sic rebus eventibusque provideat, ut *esse provisum* ab eo sequatur *aliquid altius* quam evitabilitas vel inevitabilitas. Et si sic est, quiescet intellectus, non evidentia veritatis inspectae, sed altitudine inaccessibili veritatis occultae."

Cayetano, a modo de ciertos aficionados, da aquí la impresión de haber forzado la nota y desentonado un poco; de modo que su manera de expresarse en este lugar no es generalmente admitida por los demás tomistas (165).

(165) Cf. FERRARIENSEM, *in III Contra Gentes*, c. 94, circa finem: "Non approbo responsionem illam... Nam cum evitabile et non evitabile contradictorie opponantur..., oportet de *re provisa* alterum illorum dici, scilicet aut quod evitabilis sit, aut quod non sit evitabilis; et sic remanet eadem difficultas, quia videtur sequi incertitudo divinae providentiae, si ponatur quod sit *evitabilis;* necessitas autem omnium, si ponatur quod sit *inevitabilis;* ideo responsio quae sumitur ex S. Thoma hoc loco convenientior est et melius satisfacit...

"Quia divina providentia est efficacissima, non stant simul quod aliquid sit provisum et non *eveniat, modo quo est provisum.*" El Ferrariense mantiene aquí la manera común de expresarse; los hechos contingentes suceden *infaliblemente*, según una necesidad condicional, y sin embargo de manera *contingente*, porque proceden de una causa próxima no determinada *ad unum*, y la moción infalible de Dios, lo mismo que sus decretos, deja a salvo la contingencia, y aun *la actualiza suaviter et fortiter.*

Cayetano, en efecto, no parece haber estado aquí muy feliz en la expresión. Hubiera podido decir lo que dice in I, q. 39, a. 1, n. VII: "Est in Deo unica ratio formalis, non pure absoluta nec pure respectiva, *non pure communicabilis, nec pure incommunicabilis*, sed *eminentissime ac formaliter continens* et quidquid absolutae perfectionis est, et quidquid Trinitas respectiva exigit." En efecto, pues mientras que un suceso contingente es, ya evitable o bien inevitable, Dios Padre puede comunicar su naturaleza, mas no su relación de paternidad. La eminencia de la Deidad contiene formalmente y eminentemente tanto lo que es comunicable, como lo que no lo es.

Preciso es sostener que los hechos contingentes previstos por Dios llegan a la existencia *infaliblemente,* bien que sigan siendo contingentes en razón de sus relaciones con la causa próxima que no está determinada *ad unum,* y asimismo de sus relaciones con la moción divina que no anula la contingencia ni la libertad, al producir en nosotros y con nosotros aun el *modo libre* de nuestros actos y su *indiferencia que,* en cada caso, *se inclina* al bien particular querido. Desde luego que Cayetano no dudó jamás de esto, y lo repite en diferentes lugares y aun en el mismo comentario de que estamos tratando. Mas el giro de ciertos pasajes del texto no es muy feliz. Se expresa mucho mejor en su Comentario sobre la Epístola a los Romanos, c. IX.

Lo que con toda certeza deriva de la doctrina que invoca sobre la eminencia de la Deidad, y lo que en otros lugares ([166]) admite con los demás tomistas, es lo que sigue:

Hay aquí dos principios, cada uno de los cuales tomado en particular es absolutamente cierto, pero *cuya íntima conciliación en la eminencia de la Deidad* es inaccesible a toda inteligencia creada, angélica o humana, mientras no se halle en posesión de la visión beatífica. ¿Cuáles son estos dos principios?

Por una parte, *"siendo el amor de Dios causa de todo bien, uno no sería mejor que otro hombre, si no fuera más amado por Dios".* Esta es la fórmula del principio de predilección, tal como la enuncia Santo Tomás ([167]). En el mismo sentido había dicho el Señor: "Sin mí no podéis nada" (Joan., XV, 5) en orden a la salvación; y hablando de los elegidos, añadió: "Nadie será capaz de arrebatarlos de las manos de mi Padre" (Joan, X, 29). S. Pablo escribe: "¿Qué es lo que os distingue? ¿Qué tienes que no lo hayas recibido?" (I Cor., IV, 7).

([166]) Cf. in I, q. 20, a. 3, 4; q. 23, a. 5, n. VII sq. y XIII-XVIII.

([167]) Cf. I, q. 20, a. 3: "Cum amor Dei sit causa bonitatis rerum, non esset aliquid alio *melius,* si Deus non vellet uni *majus bonum* quam alteri." Ibid., a. 4: "Ex hoc sunt aliqua meliora, quod Deus eis majus bonum vult."

Por otro lado, *Dios nunca manda lo imposible* y por su amor hace siempre *posible a todos,* sobre todo a los moribundos, *el cumplimiento de sus mandamientos;* y nadie queda privado de la gracia postrera si no la rehusa resistiendo al último llamamiento, como acaeció al mal ladrón.

Como dice S. Próspero con palabras que repite un Concilio del siglo IX ([168]): "Si algunos se salvan, sálvanse por un don del Salvador; mas lo que se pierden, se pierden por su culpa." Es ésta una fórmula que reúne en sí ambos aspectos del misterio, y los dos principios que acabamos de enunciar.

Ambos son ciertos indudablemente; ¿mas cómo es posible conciliarlos? No hay inteligencia creada que sea capaz de hacerlo, antes de haber llegado a la visión beatífica. Pues sería lo mismo que ver *cómo se concilian en la eminencia de la Deidad* la infinita misericordia, la infinita justicia y la soberana libertad ([169]).

Y esto es lo que, a nuestro modo de ver, quería decir Cayetano acerca de este gran problema: para comprender la manera de conciliar los principios de que acabamos de hablar, sería preciso poseer la visión de la divina esencia. Cuanto más claros vemos estos dos principios, más oscura se nos presenta, por contraste, si bien con una oscuridad trasparente, la eminencia de la Deidad, o la vida íntima de Dios, en la que se unen esos principios.

La Deidad concebida de esta manera corresponde a lo que los místicos llaman la gran tiniebla, o la "luz inac-

([158]) Concilio de Quiersy, 853 *(Denzinger,* n. 318): "Quod quidam salvantur, salvantis est donum; quod autem quidam pereunt, pereuntium est meritum."

([169]) Y aun los bienaventurados que contemplan la Deidad y ven cómo se concilian en ella estas tres perfecciones, no pueden ver la razón del divino beneplácito, soberanamente libre, que hace que Dios saque de su abismo a ciertos pecadores hasta el fin, mientras que a otros los deja donde estaban. Hay ahí, dice Santo Tomás (I, q. 23, a. 5, ad 3) un "simplex velle", que Cayetano explica como todos los tomistas, in I, q. 23, a. 5, n. XIII sq.

cesible en donde habita Dios" [170]: luz fulgurante que parece oscuridad a la debilidad de los ojos de nuestro espíritu, como al ave nocturna parece oscura la refulgencia del sol.

En el capítulo VI volveremos sobre esta cuestión, a propósito del problema del mal.

La teología confúndese aquí, en cierto modo, con la mística. Y hay en todo esto materia importantísima para formarse justa idea del misterio de la SSma. Trinidad. Cayetano lo comprendió con suma claridad.

LA DEIDAD Y LAS DIVINAS PERSONAS

Existe sobre esta cuestión una controversia entre los teólogos, muy semejante a la que se refiere a la distinción entre los divinos atributos y la naturaleza divina. La inmensa mayoría de los teólogos admite, en uno y otro caso, una *distinción virtual menor*, de tal forma que la naturaleza divina, tal como la concebimos, contiene *actu-implicite* los atributos y las relaciones subsistentes, constitutivas de las personas divinas: relaciones de paternidad, de filiación y de espiración pasiva.

Duns Escoto sostuvo también, acerca de esta cuestión, la distinción actual-formal entre la esencia divina y las tres personas. A lo que los tomistas responden: esta distinción, que es más que virtual, existe *antes de la consideración de nuestro espíritu*, y por consiguiente es *real*; ¿y cómo evitar, entonces, la condenación del Concilio de Reims, contra Gilberto de la Porrée (DENZ., *Enchir.* 389-391), renovada por el IV de Letrán? (DENZ, 431).

Cayetano, en la profunda respuesta que da aquí a Duns Escoto, proyecta mucha luz sobre la cuestión; se trata indudablemente de una de las más bellas páginas de todas sus obras. Encuéntrasela en in I, q. 39, a. 1. Trátase de conservar el verdadero sentido de las siguientes proposiciones

(170) I Tim., VI, 16.

reveladas: El Padre *es* Dios, el Hijo *es* Dios, el Espíritu Santo *es* Dios; mas el Padre *no es* el Hijo, *ni* uno ni otro *son* el Espíritu Santo.

El verbo *ser*, aquí, lo mismo que en cualquier proposición afirmativa, expresa la identidad real del sujeto y del atributo; y la negación *no es* expresa la distinción real de las personas divinas entre sí.

Cayetano demuestra magistralmente que si la naturaleza divina, tal como la concebimos imperfectamente, contiene *actu implicite* los atributos y relaciones divinas, *la Deidad, tal como es en sí* y tal como la contemplan los bienaventurados, los contiene *actu explicite* en una razón formal única absolutamente eminente.

Trascribimos a continuación ese texto, de incomparable elevación y firmeza (in I, q. 39, a. 1, n. VII):

"Relatio, seu persona, non differt re, sed ratione tantum, ab essentia divina . . .

"Ad evidentiam horum, scito quod *sicut in Deo*, secundum rem sive in ordine reali, *est una res* non pure absoluta, nec pure respectiva, nec mixta aut composita aut resultans ex utraque; sed eminentissime et formaliter habens quod est respectivi (imo multarum rerum respectivarum) et quod est absoluti; *ita in ordine formali seu rationum formalium, secundum se*, non quoad nos loquendo, *est in Deo unica ratio formalis, non pure absoluta, nec pure respectiva*, non pure communicabilis, nec pure incommunicabilis; sed *eminentissime ac formaliter continens et quidquid absolutae perfectionis est et quidquid trinitas respectiva exigit*. Oportet autem sic esse, quia oportet cuilibet simplicissimae rei secundum se maxime uni, respondere unam adaequatam rationem formalem: alioquin non esset per se primo unum intelligibile a quovis intellectu. Et confirmatur: Quia Verbum Dei unicum tantum est. Constat autem verbum, si perfectum est, adaequare id cujus est.

"Fallimur autem, ab absolutis et respectivis ad Deum procedendo, eo quod distinctionem inter absolutum et respectivum quasi *priorem re divina* imaginamur; et consequenter illam sub altero membro oportere poni credimus. Et tamen est totum oppo-

situm. Quoniam res divina prior est ente et omnibus differentiis ejus: est enim *super ens* et *super unum,* etc.... Et propterea... absolutum et relativum ad unam rem et rationem formalem divinam elevantur. (Id est: sunt formaliter eminenter in Deo.)

"Unde ad primam objectionem Scoti (scil., si esset res unius rationis, vel esset tantum communicabilis)... negatur assumpta conditionalis. Ex hoc enim quod est unius rationis *in se,* non sequitur, *ergo tantum communicabilis, vel tantum incommunicabilis:* sed stat quod sit et communicabilis et incommunicabilis, et hoc propter *infinitatem* illius rationis formalis."

Todo esto se reduce a la profunda inteligencia de esta verdad tan sencilla: Pater *est* Deus. El Padre *es* Dios, el Hijo *es* Dios y el Espíritu Santo *es* Dios; en estas proposiciones afirmativas, el verbo es, expresa la identidad real del sujeto y el predicado; mientras que, cuando decimos: el Padre *no es* el Hijo, afirmamos su real distinción.

Este texto que acabamos de leer de Cayetano, redactado en una forma que hace pensar en el gótico florido y retorcido del siglo xv, lo había dicho ya Santo Tomás de manera más sencilla, principalmente en dos pasajes de la *Suma Teológica* (I, q. 28, a. 2, ad 3 in fine):

"Quia *divinae essentiae perfectio est major quam quod significatione alicujus nominis comprehendi possit;* non sequitur, si nomen relativum... non significat aliquid perfectum, quod divina essentia habeat esse imperfectum; quia divina essentia comprehendit in se omnium generum perfectionem, ut supra ostensum est, q. 4, a. 2." Item I q. 27, a. 2, ad 3, in fine: "*In ipsa perfectione divini* esse continetur et Verbum intelligibiliter procedens, et principium Verbi, sicut et quaecumque ad ejus perfectionem pertinet."

Esta doctrina de Santo Tomás, puesta bien de relieve ante las objeciones de Duns Escoto, ha sido mantenida por todos los tomistas, que están de acuerdo en afirmar contra *la distinción formal-actual* de Duns Scot lo que se lee, por ejemplo, en Billuart (*Cursus Theol., de Trinitate,* diss. II, a. 3): de identitate et distinctione relationum ab essentia:

"*Sic non salvaretur in Deo ratio actus purissimi et infiniti*... Quia, in hac hypothesi (distinctionis formalis actualis), divina essentia conciperetur cum fundamento in re *in potentia* ad relationes et actuabilis per illas ut per aliquid extraneum..., sicut animalitas concipitur in potentia ad rationabilitatem, actuabilis per illam ut per aliquid extraneum."

La doctrina que Cayetano nos propone acerca de *la eminencia de la Deidad,* según la cual ésta contiene *formaliter eminenter* los divinos atributos y las relaciones divinas, pone totalmente a salvo la simplicidad y la infinitud de Dios acto puro, que no puede ser concebido como ulteriormente determinable o actualizable ([171]).

En el citado texto de Cayetano, habrá quizás quienes en-

([171]) Sabido es cómo concibe Cayetano *la personalidad.* Observa, con Santo Tomás (in III, q. 4, a. 2, n. VIII) que *la personalidad es el primer sujeto de atribución* (suppositum) dotado de inteligencia, al cual se atribuye la naturaleza intelectual, la existencia y las operaciones. Y concluye de ahí que la personalidad es *la razón por la que* la persona queda constituída como *sujeto primero de atribución* de todo lo que le conviene, "*id quo* aliquid *est quod* per se separatim existit et operatur". Ahora bien, esto no puede ser ninguna de las partes que le son atribuídas, ni la naturaleza, ni la existencia; sino que es *aquello por lo que* la naturaleza intelectual hácese inmediatamente *capaz de existir* en Pedro o en Pablo. En eso está el sentido metafísico de esos pronombres personales que todos conocen y emplean. *Esto que existe* no es la naturaleza, *sino el sujeto* al que se atribuye esta naturaleza como parte esencial.

En otro lugar hemos tratado de lo bien fundado de tal doctrina (*Le Sauveur,* págs. 92-116: *La personnalité*). Por muy sutil que pudiera parecer a alguien, no es más que una simple explicación de lo que se contiene en la noción que a la persona da el sentido común. Además, no es posible identificar, como lo hace el P. Billot, la personalidad creada con la existencia creada; eso conduciría a negar la distinción real de la esencia creada y la existencia. En efecto, así como la esencia humana no es su existencia, del mismo modo la *persona de Pedro* (y aun su personalidad) *no es* su existencia, que no pasa de ser en ella un predicado contingente. Y en esto difiere Pedro de Dios: *Solus Deus est suum esse.* La persona de Pedro (que contiene formalmente su personalidad) es únicamente *quid capax existendi.*

cuentren motivos de admiración al leer aquella proposición que recuerda a Dionisio: "Res divina prior est ente et omnibus differentiis ejus: est enim *super ens et super unum,* etcétera."

Como se ha explicado en el mismo lugar, esto quiere decir que *la razón formal de Deidad* es superior a todas las razones formales que en sí contiene *formal y eminentemente.* De ahí se seguiría el agnosticismo, si sólo las contuviera *virtualiter eminenter,* como contiene las perfecciones mixtas. Pero contiénelas *formalmente* en su eminencia. La Deidad es así superior al ser, a la unidad, a la bondad, a la misericordia, al amor y a la justicia. Mas todas estas perfecciones están *formalmente* en ella, con más propiedad que los siete colores en la luz blanca. Pues mientras que lo blanco no es azul, la Deidad es verdadera, una, buena, inteligente, etc. Más aún, estas perfecciones no pueden *existir en estado puro* sino en la Deidad. El ser puro en estado de acto puro no puede encontrarse sino en la Deidad, y en ella se identifica con todas las otras perfecciones absolutas: unidad, bondad, justicia, sabiduría, amor y misericordia. El ser puro debe ser, no sólo inteligible, sino actualmente conocido e idéntico a la intelección subsistente. Y si, en esta identificación, esas perfecciones *no quedan destruídas,* es que exigen tal identificación y que ésta se realiza en una razón formal *superior.* Si en efecto la misericordia se identificara con la justicia, no en la superior perfección de la *Deidad,* sino en la perfección misma de *justicia,* por el mismo hecho quedaría destruída. Para que estas perfecciones absolutas permanezcan a salvo en esta identificación, para que sigan existiendo en ella *formalmente,* es preciso que tal identificación se realice en la eminencia de la Deidad. Tal es el profundo sentido de la expresión que se ha hecho clásica: "perfectiones simpliciter simplices sunt *formaliter eminenter* in Deo, *et non solum virtualiter* ut in eo sunt perfectiones mixtae".

Todo esto supone evidentemente que el ser es, no unívoco, como enseña Duns Escoto, sino análogo.

El sentido exacto de las palabras: *Deitas est super ens,*

se echa además de ver en lo que vamos a decir acerca de la esencia misma de la gracia santificante.

LA DEIDAD Y LA ESENCIA DE LA GRACIA

La Deidad de la que acabamos de tratar no es participable en el orden natural por muy perfecto que se lo quiera suponer; la naturaleza del ángel más excelso no puede ser una participación de la Deidad. Esta participación no es posible hallarla sino en la gracia santificante, "*qua efficimur consortes divinae naturae*"; porque sólo la gracia es principio radical de operaciones extrictamente divinas, disponiéndonos a ver a Dios inmediatamente como él se ve y a amarle como se ama él.

Qué es lo que hizo decir a Santo Tomás: "*Bonum gratiae unius majus est quam bonum totius universi*" (172). El menor grado de gracia santificante vale más que todos los seres del universo juntos, aun con los ángeles. Este es el profundo sentido del "omnia propter electos" y del "beati pauperes spiritu, quoniam ipsorum est regnum caelorum". La Deidad no es participable sino mediante la gracia.

Por el contrario, todas las perfecciones absolutas que en la eminencia de la Deidad se encierran, pueden ser *naturalmente* participadas por las criaturas. La piedra participa del *ser,* la planta de la *vida,* el animal del *conocimiento;* el hombre y el ángel, de la *inteligencia,* de la *sabiduría,* del *amor,* de la *misericordia,* de la *justicia,* etc. Mas ninguna naturaleza creada puede participar *naturalmente* de la *Deidad* o de la vida íntima de Dios; ninguna de ellas es capaz de ser principio radical de operaciones extrictamente divinas.

Sólo la gracia santificante es participación real, física y formal de la divina naturaleza como tal, o de la Deidad,

(172) I, II, q. 113, a. 9, ad 2.

siendo ella la que nos dispone a verle como él se ve, y a amarle como se ama él.

La gracia santificante no es solamente una participación de la divina naturaleza, en cuanto es *ser*, o en cuanto es *intelectual;* sino en tanto que es divina, como participación de la vida íntima del Altísimo.

Esto lo había puesto bien de relieve Cayetano, según los textos que de él hemos citado acerca de la Deidad, y al defender, contra Duns Escoto, la sobrenaturalidad esencial de la gracia santificante o habitual.

Sabido es que Duns Escoto (173) sostenía que, si Dios lo hubiera querido, la visión beatífica de la divina esencia sería en nosotros y en el ángel, no ya fruto de una gracia sobrenatural, sino una perfección natural. Mas si esto fuera así, *la gracia* y la luz de gloria no serían *dones esencialmente sobrenaturales sino naturales.* ¿No equivale esta doctrina a destruir la noción misma de la gracia, y la esencia de este don gratuito? La gracia no sería esencialmente gratuita, pues podría ser la naturaleza misma o una propiedad natural del hombre o del ángel.

Colocado en este terreno, sostenía Duns Escoto que el ángel o el hombre no tenían necesariamente necesidad de un don esencialmente sobrenatural para ver a Dios cara a cara. Pues bastaría, dice, un don sobrenaturalmente concedido, como la vista natural fué concedida sobrenaturalmente al ciego de nacimiento.

Cayetano, in I, q. 12, a. 4 y 5, siguiendo a Santo Tomás, demuestra, por el contrario, que *ninguna inteligencia* creada *es capaz,* por sus fuerzas naturales, *de llegar, ni aun confusamente, al objeto propio y formal de la divina inteligencia,* que es la esencia divina inmediatamente conocida. De lo contrario, una inteligencia creada sería de la misma naturaleza que Dios y una participación formal de la Deidad. Mas como toda inteligencia es especificada por su objeto formal, equivaldría eso a la confusión panteísta de la

(173) Cf. SCOTUM, *in III Sent.*, dist. XIV, q. 1, et in IV, dist. XLIV, q. 11.

naturaleza divina y de la naturaleza creada. La misma consecuencia se seguiría de *la univocidad del ser,* admitida por Duns Escoto (174); ya que el ser unívoco debería ser diversificado, como un género, *por diferencias* que serían *extrínsecas a él,* es decir que estarían fuera del ser, de la misma manera que la racionabilidad es extrínseca a la animalidad; ahora bien, nada hay que esté fuera de los ámbitos del ser; sus diversas modalidades se hallan en él *actu implicite,* y éste está contenido en ellas, pues también estas modalidades pertenecen al ser (175).

Y a propósito de la sobrenaturalidad esencial de la gracia santificante y de la luz de gloria, concluye Cayetano (in I, q. 12, a. 5, n. XI y XII):

"Proportio inter lumen gloriae et divinam essentiam, non in esse naturae, sed in esse intelligibili, *est proportio proprii connaturalis ad naturam a qua fluit.* Quod sic ex dictis probatur. Lumen gloriae nihil aliud est quam vis, ut propria dispositio, *unitiva divinae essentiae* ut forma intelligibilis, atque factiva visionis

(174) Cf. SCOTUM, *in I Sent*, dist. III, q. 1 y 3; dist. VIII, q. 3.

(175) Mientras que la racionabilidad nada tiene que ver con la animalidad, la sustancialidad, la vitalidad, la animalidad, etc., son ser. El ser no es, pues, unívoco, sino análogo, según una semejanza de proporción. Cf. Cayetano in I, q. 13, a. 5; véase igualmente su comentario sobre el *De Ente et Essentia,* q. 3, y su Tratado de *Analogia nominum*, c. VI; hace en él detenidamente la crítica de los argumentos de Duns Escoto contra la analogía y en favor de la univocidad del ser. Échase de ver por esos argumentos que se trata de una univocidad, no solamente lógica, sino metafísica, que mereció la crítica de Capreolo, Cayetano, Juan de Santo Tomás, etc. Nosotros hemos tratado esta materia en *Dieu,* págs. 568 y ss., y 547.

La Iglesia nunca habló de univocidad, sino de analogía entre Dios y la criatura. Y aun dijo en el Concilio de Letrán *(Denz.,* 432): *"Inter creatorem et creaturam non potest tanta similitudo notari, quin inter eos major sit dissimilitudo notanda."* Y en el del Vaticano (*Denz.*, 1796): "Ratio fide illustrata, cum sedulo, pie et sobrie quaerit, aliquam Deo dante mysteriorum intelligentiam eamque fructuosissiman assequitur, *tum ex eorum, quae naturaliter cognoscit, analogia,* tum e mysteriorum ipsorum nexu inter se et cum fine hominis ultimo."

divinae: ad haec enim duo lumen gloriae poni, patet ex dictis. Sed *habere divinam essentiam ut formam intelligibilem*, et *similiter videre Deum soli Deo est connaturale*. Ergo lumen gloriae soli divinae naturae connaturale est. Et hinc sequitur *divinam essentiam et lumen gloriae esse ejusdem ordinis*, eo modo quo dispositio ultima et forma sunt ejusdem ordinis, scilicet quoad connaturalitatem... Et propterea in littera dicitur quod *lumen gloriae non potest esse connaturale alicui, nisi illa res transferretur in divinam naturam* (que equivaldría a la confusión panteísta de la naturaleza divina con la creada).

"Ex his autem *falsitas opinionis Scoti* in I quaest. prol. Primi Sententiarum, volentis quod *naturale et supernaturale non distinguant res, sed habitudines ad causas activas*. Lumen siquidem gloriae et caritas et dona Spiritus Sancti, et si qua sunt ejusmodi, omnia sunt *supernaturalia entia*, non solum quia *a solo agente* supernaturali causari possunt, sed quia NULLI CREATURAE FACTAE AUT FACTIBILI CONNATURALIA ESSE POSSUNT; propter quod dicuntur entia SUPERNATURALIS IMO DIVINI ORDINIS."

Trátase de la definición misma de lo sobrenatural, y de la distinción de la *sobrenaturalidad esencial* de la gracia santificante y de la sobrenaturalidad *del milagro*. La gracia es sobrenatural por su misma esencia, y no puede ser naturalmente conocida, *quia verum et ens convertuntur*; mientras que el milagro no es sobrenatural sino por el modo de su producción, y por consiguiente es natural- una de las objeciones de Duns Escoto, que tiende a confundir estas dos formas de sobrenatural:

También añade Cayetano, *ibídem*, n. IX, respondiendo a una de las objeciones de Duns Escoto, que tiende a confundir estas dos formas de sobrenatural:

"Unde patet quod non est simile *de caeco illuminato* et *de intellectu illuminato* (lumine gloriae): quia ibi vis data est *naturalis*, licet *supernaturaliter data*; hic vero vis data est et *supernaturaliter data* et *supernaturalis*."

Hay una distancia inmensa entre la sobrenaturalidad esencial de la gracia y de la luz de gloria, y la sobre-

naturalidad del milagro, por ejemplo, de la curación del ciego de nacimiento. Esta milagrosa curación devuélvele *sobrenaturalmente* la vista *natural*, mientras que la gracia y la luz de la gloria son una *vida esencialmente sobrenatural, vita nova*. Trátase de la esencia misma de la vida eterna: "Gratia Dei vita aeterna", Rom., VI, 23.

Cayetano se expresa aquí con gran energía, por estar persuadido de que muchas tesis fundamentales de Duns Escoto, particularmente la de la univocidad del ser, y la de la distinción, no necesaria, sino contingente, entre la naturaleza y la gracia, echarían por tierra, de ser verdaderas, los principios formulados por Santo Tomás. Por eso escribe Cayetano en el prefacio de su Comentario a la I parte de la *Suma Teológica* (cf. edic. leonina, p. XX):

"Theologi complures, neque adeo contemnendi magnum sibi nomen ingenii ac doctrinae facturos hinc se esse putaverunt, si, veluti munitissimas arces fortissimi duces solent, ita illi partem hanc primam suis machinationibus oppugnarent. *Joannes vero Scotus egregia praeter ceteros in hac re laboravit subtilitate et copia, quippe qui singula prope hujus partis verba labefactare contendat.*"

Más aún; Cayetano está en la persuación de que la tesis de Duns Scot, de que la luz de gloria no es necesaria para la visión beatífica, no puede ser defendida después del Concilio de Viena. Escribe también in I, q. 12, a. 5, n. IX:

"Et bene adverte quod Scotus, cum sequacibus, non potest amplius in hac materia sustineri; quoniam in Clementina *Ad nostrum, de Haereticis*, expresse erroris damnantur dicentes quod *anima non indiget lumine gloriae elevante ipsam ad videndum Deum*. Ubi cernis Ecclesiam, amplexam sancti Thomae doctrinam, determinasse *non solum indigentiam luminis, sed causam; scilicet, ut elevetur anima ad talem visionem*, ut in littera dicitur [176]."

[176] En el Concilio de Viena (*Denz.*, n. 475) fué condenado este error de los Begardos: "*Quod anima humana non indiget lumine glo-*

Esta doctrina de Cayetano, al defender a Santo Tomás, es seguida por todos los tomistas ([177]).

Por los textos citados se puede echar de ver la severidad con que Cayetano juzga el voluntarismo de Juan Duns Escoto, que hace depender de la libertad divina la distinción entre la naturaleza y la gracia, distinción que sería no necesaria, sino contingente.

*
**

No se muestra menos severo contra este voluntarismo que ha llevado a Duns Escoto a sostener estas proposiciones: "Nullus actus est malus ex genere, sive ex solo objecto, nisi odire Deum ([178])." "Non videtur quod circa creaturam sit aliquod peccatum mortale ex genere, sed tantum ex praecepto divino, ut cognoscere alienam, occidere hominem; quia illa ex se, si Deus revocaret praeceptum, non

riae, ipsam elevante ad Deum videndum et eo beate fruendum." Y el del Vaticano (*Denz.*, 1795) dice: "Hoc quoque perpetuus Ecclesiae consensus tenuit et tenet, *duplicem* esse *ordinem cognitionis*, non solum *principio*, sed *objecto etiam distinctum:* principio quidem, quia in altero *naturali ratione*, in altero *fide divina* cognoscimus; *objecto* autem, quia *praeter ea, ad quae naturalis ratio pertingere potest*, credenda proponuntur nobis *mysteria in Deo abscondita*, quae nisi revelata divinitus, innotescere non possunt... *Divina enim mysteria* SUAPTE NATURA *intellectum creatum sic excedunt*, ut etiam revelatione tradita et fide suscepta ipsius tamen fidei velamine contecta et quadam quasi caligine obvoluta maneant..." Tales términos demuestran que se trata de una distinción de órdenes, *no contingente, sino necesaria;* no fundada en la voluntad, sino en la esencia divina, objeto propio de la divina inteligencia, e inaccesible por lo mismo a la inteligencia creada.

([177]) Cf. por ejemplo, GONET, *Clyp. thomist.*, *de Gratia*, disp. II, a. 3: *An gratia habitualis sit entitative supernaturalis:* "Sententia Scoti communiter rejicitur; tum quia non distinguit inter *supernaturale intrinsece*, sive quoad entitatem, *et extrinsece*, sive quoad modum, contra communem theologorum consensum, admittentium etiam supernaturalia intrinsece et entitative; imo et contra fidem, eadem etiam adstruentem..."

([178]) Cf. SCOTUM, *Opera omnia*..., edic. Vivès, París, 1894, in IV Sent., d. 26, q. única; vol. 19, p. 148, b.

essent mala ([179])." Pues de lo contrario, añade Duns Scot, la voluntad divina estaría determinada por algo distinto de ella.

Cayetano responde in I, II, q. 100, a. 8, Utrum praecepta decalogi sint dispensabilia, n. III:

"Voluntas quidem divina non determinatur ad volendum aliquid extra se *esse vel non esse*... Sed oportet etiam ipsum Scotum et omnes fateri, dicentes dari aliqua *praecepta per se bona*, et *prohibita per se mala*, ut prima praecepta juris naturae et prima praecepta decalogi. Ad haec quippe, non quod sint vel non sint, *sed ad eorum rectitudinem et obliquitatem, voluntas divina est determinata sic ut a rectis non possit dissonare*, nec obliquis possit concordari... Vel melius sicut divinus intellectus naturaliter determinatus est ad Deum ipsum tantum intelligendum, et in se omnia naturaliter relucentia; ita divina voluntas (determinata est) ad Deum ipsum tantum volendum, et in seipsa omnia naturaliter recta qualia sunt hujusmodi, quae non nisi in Deo sunt, antequam ab ipso communicarentur."

Toda esta cuestión es de suma importancia, si se tiene en cuenta sobre todo a aquellos que no están en posesión de la fe ni de la divina revelación. Si la tesis de Duns Escoto fuera verdadera, seguiríase, que ningún precepto de la ley natural (fuera de amar a Dios) sería necesario, como dicen los positivistas. El homicidio no sería intrínsecamente malo.

*
**

Al insistir en la sobrenaturalidad esencial de la gracia santificante, Cayetano no hace más que repetir lo que Santo Tomás había afirmado tantas veces:

([179]) *Ibid.*, in IV Sent., d. 50, q. 2. En *Reportata parisiensia*, d. 28, q. unica, dice Duns Escoto: "Nullus actus est bonus in genere ex solo objecto, nisi amare Deum...; et solus actus est ex genere malus, qui est oppositus isti actui, respectu ejusdem objecti, ut odisse Deum, qui nullo modo potest circumstantionari, ut sit bonus; ergo omnis alius actus est indifferens, qui est respectu alterius objecti, et potest esse circumstantionabilis bene vel male."

I, II, q. 112, a. 2: "Donum gratiae excedit omnem facultatem naturae creatae, cum nihil aliud sit quam quaedam participatio divinae *naturae*, quae excedit omnem aliam naturam . . . Sic enim necesse ett quod solus Deus *deificet*, communicando *consortium divinae naturae*, per quandam similitudinis participationem, sicut impossibile est quod aliquid igniat, nisi solus ignis."

I, q. 62, a. 2: "*Videre Deum per essentiam est supra naturam cujuslibet intellectus creati* (ut ostensum est I, q. 12, a. 4 y 5) . . . Et ideo dicendum est, quod Angelus in illam beatitudinem voluntate converti non potuit, nisi per auxilium gratiae."

***

Es evidente que para Cayetano es ésta una derivación del concepto que es preciso formarse de *la eminencia de la Deidad*, que *no puede ser naturalmente participable*; mientras que las perfecciones simples, como el ser, la vida, la inteligencia, la sabiduría y el amor, son naturalmente participables y participadas, y, en consecuencia, naturalmente conocidas.

Por eso enseña que el objeto propio de la teología es Dios *sub ratione Deitatis*, mientras que el de la teología natural o teodicea es Dios *sub ratione entis*. Por eso igualmente, *la razón formal de Deidad* contiene *formaliter eminenter* todos los atributos divinos y las relaciones reales subsistentes, que constituyen las divinas personas. Éste es evidentemente uno de los puntos capitales de la doctrina de Santo Tomás, y no era cosa fácil hacer resaltar con más arte su elevación y derivaciones. Y ése es precisamente uno de los mayores méritos de Cayetano en la síntesis teológica que nos ha legado; síntesis que, en sus líneas fundamentales, ha sabido elevarse por encima de las opiniones, dando la impresión de ser la ciencia teológica misma. Este gran teólogo, que con tanta destreza sabía manejar la lógica, poseía igualmente en alto grado el sentido del misterio, emparentándose así con los grandes contemplativos.

CAPÍTULO CUARTO

DOS FORMAS MUY DIVERSAS DE SOBRENATURAL: EL MILAGRO Y LA GRACIA

Para mejor precisar lo que en el teólogo debe ser el sentido del misterio, estudiaremos a continuación la profunda distinción que separa la sobrenaturalidad del milagro, de la otra mucho más elevada de la fe infusa y de la gracia. Resumiremos en este lugar lo que largamente hemos dicho ya en nuestro libro *De Revelatione*, t. I, pp. 191-197, pp. 458-515.

Causa de la confusión de múltiples controversias acerca de lo sobrenatural.

Una de las principales fuentes de confusión en los debates acerca de la Revelación, del discernimiento del milagro y de la sobrenaturalidad de la fe, radica indudablemente en la imprecisión de las definiciones que a veces se dan de lo sobrenatural *quoad substantiam vel essentiam*, y de lo sobrenatural *quoad modum*.

Cuando sostenemos que la razón natural puede conocer con certeza si un hecho es verdaderamente milagroso, y que, por consiguiente, es capaz de demostrar por esas señales el hecho de la revelación, objétasenos a menudo: ¿Si el milagro y el hecho de la revelación son sobrenaturales, cómo es posible conocerlos naturalmente? He aquí nuestra respuesta: el milagro es sobrenatural únicamente *en cuanto al modo* de producción, mas no *en cuanto a la esencia* del hecho producido; la resurrección de un cuerpo, por ejem-

plo, devuelve *sobrenaturalmente* la vida a un cadáver; mas no por eso le comunica vida *sobrenatural*. La vida natural, sobrenaturalmente devuelta, puede ser conocida en sí misma, o también como efecto propio de la causa primera. Sólo el Autor de la vida es capaz de darla a un muerto (180). Sólo él tiene el poder *inmediato* sobre el ser en cuanto ser (181) de las cosas creadas, sobre la materia (182) y sobre la sustancia; y por consiguiente, él solo es poderoso para volver a unir sustancialmente el alma al cuerpo, es decir para resucitar (183).

Más aún; aunque se diera el caso de que el cuerpo resucitado, tal como el de nuestro Señor, recibiera las propiedades del cuerpo glorioso (184), estas propiedades, por ejemplo, la claridad, son naturalmente cognoscibles, por ser sobrenaturales sólo por el *modo* de su producción, pero no

(180) *Summa Theol*, Sup. q. 75, a. 3.
(181) I, q. 45, a. 5; III, q. 75, a. 4.
(182) I, q. 105, a. 1; q. 110, a. 2 y 4.
(183) *De Potentia*, q. 6, a. 7: "Utrum angeli vel daemones possint corpus assumere; ad 4: *"Nulla res habet potestatem supra suum esse;* omnis enim rei virtus ab essentia ejus fluit, vel essentiam praesupponit. Et quia *anima per suum esse unitur corpori ut forma*, non est in potestate ejus ut ab unione corporis se absolvat; et similiter non est in potestate angeli quod se uniat corpori secundum *esse* ut formam; sed potest corpus assumere modo praedicto, cui unitur ut motor, et ut figuratum figurae."

Con la ayuda de tales principios es fácil demostrar que Dios solo puede resucitar a un muerto. Dios solo tiene sobre el ser y la sustancia de las cosas, poder no sólo mediato (por intermedio de los accidentes) sino *inmediato*. Ahora bien, la reunión sustancial del alma y del cuerpo, sin anteriores disposiciones accidentales, supone este poder inmediato. Luego sólo Dios la puede realizar. Los agentes naturales sólo por vía de generación son capaces de producir una sustancia viva. Para comprender el rigor de este argumento, véanse las tesis fundamentales de la metafísica de Santo Tomás sobre los efectos propios del primer agente: efectos que por definición están sobre *todas las fuerzas naturales conocidas o desconocidas, creadas o creables.*

(184) La Resurrección gloriosa es un milagro de primer orden o *quoad substantiam*, según Santo Tomás; mientras que la no gloriosa lo es de segundo orden *quoad subjectum in quo est*. Cf. I, q. 105, a. 8.

esencialmente como es la gracia santificante. La glorificación del cuerpo constituye indudablemente un milagro *quoad substantiam* (I, q. 105, a. 8), por ser un efecto que *por su propia naturaleza* está sobre todas *las fuerzas creadas*, mas no sobre todas *las naturalezas creadas*. Por eso la glorificación de un cuerpo es un *milagro quoad substantiam*, sin ser *sobrenatural quoad substantiam*, como es, por ejemplo, la gracia, participación de la divina naturaleza. "Gloriae claritas (corporis) erit alterius generis quam claritas naturae, quantum *ad causam*, sed non *quantum ad speciem*. Unde sicut claritas naturae ratione speciei suae est proportionata visui, ita claritas gloriosa" (*Summa Theol.*, Supplem., q. 85, a. 2 ad 1). Así los apóstoles pudieron conocer naturalmente y ver con sus propios ojos el cuerpo glorioso de Cristo resucitado y estar seguros de que era el mismo (185).

(185) Cf. III, q. 55, a. 6: "Christus resurrectionem suam dupliciter manifestavit, scil. *testimonio et argumento*, sive signo. *Et utraque manifestatio in suo genere fuit sufficiens.* Est enim usus duplici *testimonio*... angelorum... et Scripturarum quas ipse proposuit... *Argumenta* etiam fuerunt sufficientia ad ostendendum veram resurrectionem et gloriosam.

"Quod autem fuerit *vera* resurrectio, ostendit *uno modo, ex parte corporis*. Circa quod tria ostendit: 1º quod esset corpus *verum et solidum*, non corpus phantasticum, vel rarum, sicut est aer: «Palpate et videte, quia spiritus carnem et ossa non habet, sicut me videtis habere» (Luc., XXIV, 39): 2º ostendit eis quod esset *corpus humanum*, ostendendo eis veram effigiem, quam oculis intuerentur. 3º ostendit eis quod esset *idem numero corpus*, quod prius habuerat, ostendendo eis vulnerum cicatrices: «Videte manus, meas et pedes meos, quia ego ipse sum» (Luc., XXIV, 39).

"*Alio modo*, ostendit eis veritatem suae resurrectionis *ex parte animae* iterato corpori unitae. Et hoc ostendit per opera triplicis vitae: 1º quidem per *opus vitae nutritivae*, in hoc quod cum discipulis manducavit et bibit; 2º per *opera vitae sensitivae*, in hoc quod discipulis ad interrogata respondebat et praesentes salutabat, in quo ostendebat se et videre et audire; 3º per *opera vitae intellectivae*, in hoc quod eis loquebatur et de Scripturis disserebat...

"*Gloriam* etiam suae resurrectionis ostendit discipulis per hoc, quod ad eos januis clausis intravit... Similiter etiam ad proprietatem glo-

Esta respuesta ha sido con frecuencia mal interpretada por no haber entendido siempre bien lo que distingue lo sobrenatural modal de lo sobrenatural esencial. Y más de un autor da la impresión de confundir este último con el milagro *quoad substantiam;* y no obstante diferéncianse tanto como la gracia invisible y divina ([186]) difiere de la visible claridad del cuerpo glorioso.

De la gracia, incomparablemente más preciosa que el milagro, se ha escrito: "Bonum gratiae unius majus est, quam bonum naturae totius universi" (I, II, q. 113, a. 9, ad 2).

La misma dificultad en hacerse uno comprender se echa de ver cuando, a propósito de la revelación, respondíamos: Este hecho puede ser conocido naturalmente y con certeza

riae pertinebat quod subito «ab oculis eorum evanuit» (Luc., XXIV, 31), quia per hoc ostendebatur quod in potestate ejus erat videri et non videri...

"Ad I: *Licet singula argumentorum non sufficerent ad manifestandam* PERFECTE *Christi resurrectionem tamen omnia simul accepta* PERFECTE *Christi resurrectionem manifestant,* maxime propter Scripturae testimonium et Angelorum dicta, et etiam ipsius Christi assertionem miraculis confirmatam." Et in art. 5 dicitur: Christus per evidentia signa se resurrexisse ostendit.

En el citado *Ad I, maxime* se refiere al *perfecte* que precede; mas no significa que los signos (argumenta) sean insuficientes, si se prescinde del testimonio de la Escritura, de los ángeles y de Cristo. Por el contrario, al principio del artículo queda escrito: *Utraque manifestatio in suo genere fuit sufficiens.* ¿Entonces, cómo se ha de entender este texto? Los argumentos o signos sensibles son suficientes en su orden, o sea para proporcionar una certeza proporcionada, que se llama certeza física: "Palpate et videte." Los testimonios de la escritura, de los ángeles y de Cristo proporcionan una certeza de orden superior, es decir, sobrenatural. La manifestación de la Resurrección fué por consiguiente lo más perfecta posible: un milagro de primer orden junto con las profecías, más la afirmación de los ángeles y de Cristo, confirmada con el nuevo milagro de la Ascensión. Y mediante la fe en la resurrección, los apóstoles fueron conducidos a ver a Cristo resucitado. "Sicut ad visionem beatam pervenitur per auditum fidei, ita *ad visionem Christi resurgentis* pervenerunt homines per ea quae prius ab angelis audierunt" (III, q. 55, a. 2, ad 1).

([186]) I, II, q. 112, a. 5: "Sine revelatione, nullus potest scire se habere gratiam; sed conjecturaliter tantum per aliqua signa."

por los milagros, no obstante ser sobrenatural al menos *por el modo de su producción,* en razón de la milagrosa intervención de Dios en el mundo, lo mismo que el milagro físico que lo confirma. Mas este hecho de la revelación es a la vez motivo y objeto de fe *(quo et quod creditur simul)* ([187]), en cuanto es *esencialmente* sobrenatural. Cf., por ejemplo, *Salmanticenses, de Gratia,* tr. XIV, disp. III, n. 40: "Homo per vires naturae, licet possit inniti testimonio Dei ut auctoris et finis naturalis, et quatenus fundat certitudinem naturalem; nequit tamen per illas praecise vires credere innitendo praedicto testimonio, prout est testimonium Dei auctoris et finis supernaturalis, et supernaturalem certitudinem fundat."

Esta respuesta, que se conforma en absoluto con los principios de Santo Tomás, permite demostrar que la fe es al mismo tiempo *racional* (por la evidente credibilidad que le precede) y *esencialmente sobrenatural* por su motivo formal y por su objeto. Mas también ha sido con frecuencia mal comprendida, y siempre por la misma razón, es decir por falta de nociones precisas de lo sobrenatural esencial y de lo sobrenatural modal.

A esta respuesta se han hecho dos reproches opuestos. Opinan unos que pasa por alto el carácter totalmente sobrenatural de la fe ([188]). Otros no ven la necesidad, para

([187]) Cf. Cayetano in II, II, q. 1, a. 1, n. XI; ítem Capreolus, Juan de Santo Tomás, Báñez, Gonet, Billuart, Zigliara.

([188]) Así el P. Rousselot escribía *(Recherches de science religieuse,* 1913, n. 1, p. 33): "¿Cómo es posible que un teólogo (el P. Gardeil) tan desligado de los prejuicios modernos y tan embebido en las tesis fundamentales de Santo Tomás, cómo es posible que un tan esclarecido adversario de lo sobrenatural *quoad modum,* de lo sobrenatural sobreañadido *(plaqué),* dé todavía lugar en su síntesis a estos *residuos de escotismo?* Una vez más los prejuicios filosóficos quedan al descubierto. Parece haber olvidado que, en el acto intelectual, la causalidad de la *luz* (que pertenece al sujeto) no se suma a la causalidad de las notas percibidas en el objeto, y no puede, en consecuencia, oponérsele. Da la impresión de creer que afirmar la necesidad subjetiva de la luz de gracia, equivaldría a negar la plena suficiencia objetiva de los motivos de credibilidad." La verdad es que el P. Gardeil mantenía

la fe teologal, de un motivo formal esencialmente sobrenatural, y como tal inaccesible a la razón (189). Santo Tomás escribió, no obstante, que las virtudes morales infusas difieren por su objeto formal de las virtudes morales adquiridas (I, II, q. 63, a. 4, ad 1); de consiguiente, con mucha más razón debe la fe infusa tener un motivo formal superior al de la fe adquirida, como es, por ejemplo, la de los demonios. Los Salmanticenses (*de Gratia*, tr. XIV, disp. III, dub. III) exponen muy acertadamente cómo Santo Tomás, San Buenaventura y Suárez, partidarios de la fe sobrenatural *quoad substantiam*, se oponen en esta cuestión a Duns Escoto, a los nominalistas y a Molina, que se inclinan a la fe sobrenatural *quoad modum*.

Estos últimos alegan generalmente contra los tomistas un texto de Santo Tomás sacado de la II, II, q. 171, a. 2, en el que el santo Doctor pretende demostrar que la profecía no es un hábito, y responde ad 3: Necesitamos hábitos sobrenaturales para realizar los actos sobrenaturales

exactamente el paralelismo de la luz subjetiva y la del objeto, cuando escribía que el hecho de la revelación, en cuanto simple intervención milagrosa de Dios en el mundo (sobrenatural *quoad modum* confirmado por los milagros), está al alcance de la luz de la razón; y que este mismo hecho, en cuanto es *sobrenatural quoad substantiam*, no puede ser alcanzado sino por la luz de la fe. Que es lo mismo que dicen los *Salmanticenses, de Gratia.*

(189) Por ejemplo, el P. Bainvel, S. J. *La Foi et l'Acte de foi*, p. 168: "Que, en general, los actos humanos se especifiquen por su objeto formal, o, lo que es lo mismo, por su motivo, es cosa fuera de duda. Mas que el acto, *en cuanto es sobrenatural*, tenga siempre un motivo sobrenatural, y que la necesidad absoluta de la gracia para los actos sobrenaturales sea debida precisamente a la desproporción de la facultad con este motivo u objeto formal, es cosa que más de uno niega, poniendo muy de relieve la confusión en que sus adversarios parecen incurrir a veces entre la especificación del acto como acto moral, y su especificación como acto sobrenatural.

"No damos mucha importancia a la cuestión, después de todo... Lo que no admite duda es que el acto de fe sobrenatural no difiere, *en cuanto acto psicológico, en cuanto acto de fe*, del acto de fe natural." El P. Bainvel parece representar aquí el extremo opuesto de la teoría del P. Rousselot.

quoad modum, como los de fe y caridad; mas no hay hábitos para los actos sobrenaturales *quoad substantiam*, como profetizar o hacer milagros (190).

Los tomistas (por ejemplo Juan de Santo Tomás, *de Gratia*, disp. XX, a. 1, solv. obj.) han explicado muchas veces que en esta respuesta, así como en la división de milagros (I, q. 105, a. 8), "sobrenatural *quoad substantiam*" se refiere a la causa eficiente y no a la causa formal, y que, de consiguiente, es sinónimo de sobrenatural extraordinario; mientras que sobrenatural *quoad modum* es aquí sinónimo de sobrenatural ordinario o habitual, que exige un hábito. No obstante esta explicación que indudablemente está fundada en el contexto (191), los partidarios de la fe sobrenatural quoad modum vuelven constantemente a repetir la objeción.

La oscuridad de estas diversas controversias parece provenir de la misma causa: la imprecisión de las definiciones que generalmente se dan de lo sobrenatural *quoad modum* y de lo sobrenatural *quoad substantiam*, que se confunden a veces con el milagro *quoad modum* y el milagro *quoad*

(190) "Ad tertium dicendum, quod omne donum gratiae hominem elevat ad aliquid, quod est supra naturam humanam. Quod quidem potest esse dupliciter: uno modo quantum ad substantiam actus, sicut miracula facere et cognoscere occulta et incerta divinae sapientiae; et ad hos actus non datur homini donum gratiae habituale. Alio modo est aliquid supra naturam humanam quantum ad modum actus, non autem quantum ad substantiam ipsius; sicut diligere Deum, et cognoscere eum in speculo creaturarum: et ad hoc datur donum gratiae habituale."

(191) Es evidente por lo demás, que para Santo Tomás, como para los demás teólogos, la sobrenaturalidad de la gracia santificante es superior a la de las gracias *gratis datae*. Cf. I, II, q. 111, a. 5: "Gratia gratum faciens multo excellentior est quam gratia gratis data." Cf. Gonet, *de Gratia*, disp. II, a. 1, § II: "Gratia gratum faciens est altioris ordinis et perfectionis quam gratia gratis data, ut docet S. Thomas, hic art. 5... Prima est participatio divinae naturae, ut natura est; secunda vero solum aliquod Dei attributum, puta scientiam, vel potentiam ejus participat." Gonet es clarísimo en la noción de sobrenaturalidad, y escrupulosamente tomista.

substantiam, o también con lo sobrenatural ordinario y lo sobrenatural extraordinario.

Y esta imprecisión se origina a su vez en que en muchos tratados de dogmática las divisiones de lo sobrenatural se amontonan sin que luego los autores se tomen la molestia de irlas ordenando filosóficamente. El mismo Scheeben, que en su dogmática ha expuesto ampliamente la teoría de lo sobrenatural, incurre en este defecto.

Los tomistas, en cambio, clasificaron filosóficamente las diversas acepciones de la palabra sobrenatural según las cuatro causas, como puede verse en Juan de Santo Tomás (*de Gratia*, disp. XX, a. 1), en los Salmanticenses (*de Gratia*, tr. XIV, disp. III, dub. IIII, n. 24); Suárez hace lo mismo (*de Gratia*, l. II, cap. IV).

Vamos a recordar esta división.

División de lo sobrenatural.

En primer lugar, *sobrenatural* significa todo aquello que está por sobre la naturaleza.

¿Qué se entiende por *naturaleza?* Santo Tomás, siguiendo a Aristóteles, precisa la noción común (*Física*, l. II, c. 1, lec. 1, 2. *Metafísica*, V, lec. 5; I, q. 29, a. 1 ad 4, y III, q. 2, a. 1). La naturaleza, en cada ser, es la esencia misma de este ser, en cuanto es el principio fundamental de su actividad. Así decimos: el hombre desea naturalmente saber.

Según esto, ¿qué significa *natural?* Natural es para cada ser aquello que es propio de su naturaleza (I, II, q. 10, a. 1); y en primer lugar su misma *naturaleza* con sus *facultades* y la *actividad* de la que ella es principio; luego *el fin* al cual está esencialmente ordenada (así hablamos del fin natural del hombre), y el *concurso* divino que le es necesario para el ejercicio de su actividad natural (así hablamos del concurso natural de Dios, faltando el cual las causas segundas no pueden obrar).

A lo *natural*, así definido, opónese: 1º lo que es *contra la naturaleza* o violento; 2º lo que sin ser contra la naturaleza, es *preternatural;* por ejemplo, el estado del alma

humana separada del cuerpo ([192]); 3º lo que ni es contra la naturaleza ni solamente preternatural, sino *sobrenatural*, es decir, que excede las proporciones de la naturaleza.

Desde otros puntos de vista, *natural* se opone a libre, a artificial y a fortuito. El acto libre, como el trabajo del artesano o del artista, no está determinado por la naturaleza, sino que exige una nueva determinación, resultado de una deliberación. Lo fortuito prodúcese en la naturaleza, pero accidentalmente y como si no hubiera sido previsto y buscado.

¿Qué se ha de entender por *sobrenatural?* Respecto de un ser, es sobrenatural todo aquello que está sobre la naturaleza de este ser, sin serle contrario: "quod excedit proportionem naturae", dice Santo Tomás. Más claro: lo que está sobre las fuerzas y exigencias naturales de este ser, pero no lo estaría si gratuitamente se le concediera. El error del naturalismo está precisamente en confundir sobrenatural y contra la naturaleza.

Lo sobrenatural se dice relativo cuando sólo está sobre alguna naturaleza determinada; por ejemplo sobre la naturaleza humana, pero no sobre la angélica.

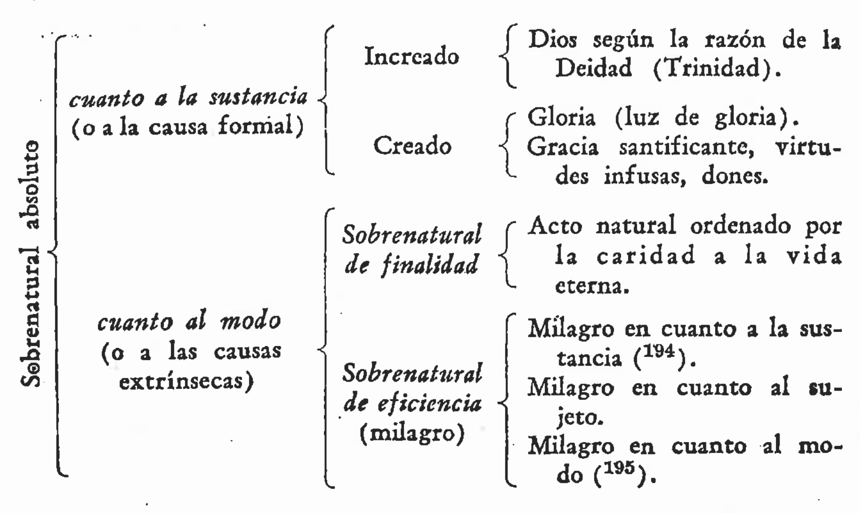
Llámase absoluto o divino cuando está sobre todo lo creado y lo que pudiera serlo.

Este último sobrenatural es el que importa más dividir de manera necesaria y adecuada. Los tomistas ([193]) lo hacen de la manera siguiente:

([192]) Desígnase también a veces por la palabra "preternatural" lo sobrenatural relativo (angélico o demoníaco), o también lo sobrenatural absoluto *quoad modum* (el milagro); mas no es ésta la acepción propia de la palabra preternatural.

([193]) Juan de Santo Tomás (*De Gratia*, disp. XX, a. 1, solv. arg.) la expone así: "Advertendum est quod *supernaturalitas* potest alicui rei convenire ex triplici principio, scil. *ex causa efficienti, ex finali*, et *ex formali;* nam ex parte causae materialis convenire non potest, cum causa materialis sit ipsum subjectum in quo recipiuntur formae supernaturales, et hoc est ipsa anima, vel ejus potentiae quae sunt entia naturalia, licet ratione potentiae obedientialis recipiant.

"*Ex parte causae efficientis* dicitur aliquid supernaturale, quando *supernaturali modo fit*, sive res facta supernaturalis sit, sive natu-



Esta división es necesaria, inmediata y adecuada. Los lógicos enseñan, en efecto, que una división no accidental,

ralis, sicut ressuscitatio mortui aut illuminatio caeci sunt supernaturalia quoad modum, licet res facta sit naturalis, scil. vita hominis aut potentia visiva.

"*Ex parte causae finalis* dicitur supernaturale id *quod ordinatur ad finem supernaturalem ab extrinseco,* sicut actus temperantiae aut alterius virtutis acquisitae, si ordinentur a charitate ad meritum vitae aeternae, suscipiunt in se *modum supernaturalem ordinationis* ad talem finem. Et hoc etiam modo *humanitas Christi* habet modum supernaturalem unionis ad Verbum ad quod ordinatur ut ad finem et terminum unionis.

"*Ex parte causae formalis* dicitur aliquid supernaturale, *quando ex ipsa ratione formali specificativa respicit objectum supernaturale.* Et sola dicitur *supernaturalitas quoad substantiam,* id est quoad speciem et naturam actus, quae desumitur ex objecto formali."

(194) A esta categoría pertenece el conocimiento profético de un futuro contingente de orden natural. Mientras que la revelación de una verdad esencialmente sobrenatural, como la Trinidad, es en sí misma sobrenatural *quoad substantiam,* lo mismo que la fe infusa en esta verdad.

(195) Por ejemplo, el conocimiento instantáneo de una ciencia humana o una lengua. Lo mismo sería la inspiración para juzgar infaliblemente de algo que conocemos ya naturalmente, y de lo cual podemos juzgar, pero con peligro de errar (Cf. I, II, q. 174, a. 2, ad 3).

sino necesaria *(per se)*, ha de hacerse según la razón formal del todo que se quiere dividir, y que es adecuada cuando ha agotado esa totalidad. Y como, por definición, lo sobrenatural es "lo que *excede* a toda naturaleza creada o posible de crear", la división habrá de tomarse según el fundamento mismo de este *exceso;* y tal fundamento no puede ser sino intrínseco o extrínseco. De ahí que lo sobrenatural será esencialmente diferente según que esté sobre toda naturaleza creada o creable, *ya por sus causas intrínsecas, o bien por las extrínsecas.*

Las causas *intrínsecas* de una cosa son los principios esenciales que la constituyen en lo que es. Aristóteles y los escolásticos las llaman causa material y causa formal. Pero es claro que una cosa no puede, por su causa material, ser superior a las cosas creadas. Mas si tal superioridad le conviene por su *causa formal,* o sea por el principio intrínseco que la constituye, entonces diremos que es *sobrenatural quoad substantiam vel essentiam.* Tal ser excede, en efecto, por su misma esencia, no sólo a todas las *fuerzas,* sino a todas *las naturalezas creadas.* Tal es la esencia de Dios, así como la gracia santificante, participación de la naturaleza de Dios (I, II, q. 112, a 1), y lo mismo las virtudes infusas y los dones que derivan de la gracia habitual, como las propiedades de una esencia (I, II, q. 110, a. 3 y 4).

En cambio, las causas *extrínsecas* de una cosa son la causa eficiente y la causa final. Lo que es sobrenatural, no por su causa formal o especificadora, sino solamente por sus causas extrínsecas, dícese *sobrenatural quoad modum.* Este sobrenatural se divide, como las causas extrínsecas en las que radica, en sobrenatural modal de *eficiencia* y sobrenatural modal de *finalidad.*

Sobrenatural modal de eficiencia es *el milagro.* El efecto milagroso (la vida devuelta a un cadáver) es natural por el principio formal que lo especifica, y por consiguiente naturalmente cognoscible; es sobrenatural sólo por el *modo de su producción,* porque sólo Dios lo puede producir fuera del curso ordinario de la naturaleza. Y está,

no sobre *todas las naturalezas creadas,* sino sobre todas *las fuerzas creadas* y creables.

Este sobrenatural modal de eficiencia subdivídese, a su vez, según las diversas maneras en que excede a las *fuerzas* creadas. (Cf. I, q. 105, a. 8.) 1º) Puede excederlas *por su misma esencia.* Así ninguna causa creada es capaz de producir la glorificación de un cuerpo, que es como la irradiación corporal de la gloria del alma. No obstante, la claridad gloriosa no está sobre todas las *naturalezas* creadas; pues es una claridad sensible que se puede conocer naturalmente (III, sup., q. 85, a. 2, ad 1), y por su causa formal es de un orden infinitamente inferior a la gracia y a la gloria, de la que no pasa de ser una manifestación corporal. 2º) El efecto milagroso excede a todas las fuerzas creadas *en cuanto al sujeto* en que se produce, pero no en cuanto a su esencia, cuando tales fuerzas son capaces de producirlo en otro sujeto. Así la naturaleza es capaz de producir la vida, pero no en un cadáver. 3º) El efecto milagroso excede a todas las fuerzas creadas solamente por el *modo* como se produce; por ejemplo, la curación instantánea de una enfermedad que naturalmente no se cura sino después de cierto tiempo.

Mas fuera de lo sobrenatural modal de eficiencia, hay un sobrenatural modal de *finalidad.* Es aquel que, siendo natural por su principio formal y especificador, está *extrínsecamente ordenado al fin sobrenatural;* por ejemplo, un acto de virtud natural adquirida, como la templanza, ordenado a la vida eterna. Este acto, natural en sí mismo, recibe de la caridad un modo accidental que hace de él un acto meritorio. (Cf. I, II, q. 109, a. 4).

Obsérvese que esta división no está hecha *per oppositas res, sed per oppositas rationes.* Por eso una misma cosa, como la gracia, será a la vez sobrenatural *quoad substantiam* y *quoad modum;* asimismo el hecho de la Revelación, que nos da a conocer misterios estrictamente sobrenaturales. Mas dícese especialmente sobrenatural *quoad modum* a lo que sólo lo es por ese título. Santo Tomás hace la

misma advertencia a propósito de la división del bien en honesto, útil y deleitable (I, q. 5, a. 6, ad 2).

Los cuadros de esta división de lo sobrenatural son aceptados, al parecer, por todos los teólogos; en lo que no existe unanimidad es en señalar a qué categoría pertenece tal o cual de los dones sobrenaturales.

Los nominalistas, que no tienen en cuenta la irreductibilidad de las esencias, y juzgan de todo por los hechos concretos y no por las razones formales de las cosas, no han visto generalmente en la vida de la gracia, ni, por consiguiente, en las virtudes infusas, sino lo sobrenatural modal *ex fine;* lo que sus adversarios han dado en llamar *sobrenatural sobreañadido* o *plaqué.* Ockam, Gabriel Biel, Pedro de Ailly, defendieron que la gracia santificante no es sobrenatural en su esencia, y que no tiene valor para salvarnos sino en virtud de una determinación contingente de Dios; algo así como el metal sólo sirve de moneda en virtud de una ley de la autoridad civil (Cf. *Salmanticenses, de Gratia,* tr. XIV, disp. IV, dub. II, 3, n. 34).

Durando, Escoto y Molina tienen en este punto bastante afinidad con los nominalistas, así como en algunas otras cuestiones (Cf. Scotum in I, d. 17, q. 3, n. 33 *et alibi;* Molina, *Concordia,* q. 14, a. 13). Cayetano, a quien algunos colocan entre los partidarios de la fe sobrenatural *quod modum tantum,* dice in I, q. 12, a. 6, n. XII: "Ex his (ex isto articulo D. Thomae) patet falsitas opinionis Scoti, in I q. prol. I Sent., volentis quod naturale et supernaturale non distinguant res, *sed habitudines ad causas activas.*" Gonet *(de Gratia,* disp. II, a. 3: an gratia habitualis sit forma entitative supernaturalis) dice: "La opinión de Escoto es generalmente rechazada, porque no distingue lo sobrenatural *quoad entitatem* o intrínseco, de lo sobrenatural *quoad modum* o extrínseco; se opone esa opinión al común consentimiento de los teólogos que admiten en nosotros dones sobrenaturales quoad substantiam imo est contra fidem eadem (dona) etiam astruentem (196)".

(196) Supuesta la división de lo sobrenatural expuesta anterior-

Enfrentándose a los nominalistas, a Durando y a Escoto, los tomistas y aun Suárez ([197]) enseñan que la gracia habitual, las virtudes infusas teologales o morales y los dones son sobrenaturales *quoad substantiam* o *por su objeto formal*. Esta es la doctrina de los grandes teólogos; y es difícil comprender el que no pocos de los modernos echen en olvido un elemento esencial de esta doctrina y nieguen a las virtudes teologales un objeto formal esencialmente sobrenatural, inaccesible a la fe natural, al mismo tiempo que sostienen con gran tesón que estas virtudes son sobrenaturales *quoad substantiam*. Llégase por ese camino a no comprender qué es lo que distingue, como acto psicológico (in esse physico), la fe adquirida del demonio y la fe teologal infusa. Pues en tal caso sólo difieren desde el punto de vista moral ([198]). En muchos teólogos modernos existe la tendencia nominalista o empirista

mente, explícase fácilmente el pasaje de Santo Tomás (II, II, q. 171, a. 2, ad 3) que nos oponen los partidarios de la fe sobrenatural *quoad modum tantum*. El Santo, teniendo por objeto en este pasaje demostrar que la profecía no es un hábito, quiere decir que es un don extraordinario, mas no habitual. Y si afirma ser sobrenatural *quoad substantiam*, y que la caridad y la fe lo son *quoad modum*, entiende esto el Santo con relación *a la causa eficiente*, y no *a la causa formal*. De modo que esta terminología está en consonancia con aquella de que se sirvió en la división de los milagros (I, q. 105, a. 8). Y, por supuesto, que no es posible que enseñe que la sobrenaturalidad de las gracias *gratis datae* (don de profecía y don de milagros) sea *formalmente (entitative)* superior a la sobrenaturalidad de la gracia santificante, de la caridad y de la fe; junto con la generalidad de los teólogos, enseña siempre lo contrario (Cf. I, II, q. 111, a. 5; y q. 114, a. 10, ad 1; q. 113, a. 9).

([197]) Suárez se aparta, no obstante, de los tomistas en cuanto admite una potencia obediencial *activa*.

([198]) En un opúsculo reciente *(De objecto formali actus salutaris)*, M. E. David pretende demostrar que para Santo Tomás los actos naturales no tienen objeto formal propio; reconoce el autor que el Santo Doctor es interpretado de diversas maneras por sus principales comentadores. Si esta tesis esencialmente nominalista y molinista fuese cierta, habría que concluir que Ockam y Molina comprendieron a Santo Tomás mejor que toda la escuela tomista.

que juzga de todas las cosas a través de los hechos concretos y no por sus razones formales, las únicas capaces de hacer inteligibles los hechos. Los Salmanticenses notan este fenómeno con cierta indignación, que recuerda la de San Anselmo contra los nominalistas: "Nihil in vera philosophia nen nutaret circa speciem, ac distinctionem potentiarum, et habituum, compelleremurque nova fundamenta aperire, quae non docuerunt Aristoteles, Divus Thomas ([199]), et alii principes. Quod licet facile admitterent Juniores, ne ullum principem haberemus ex antiquis; cederet profecto in summam verae sapientiae jacturam; quocirca opus est illorum in hac parte impetus totis viribus retardare" (de Gratia, tr. XIV, disp. III, *dub.* III, n. 60).

Un gran abismo separa de hecho la gran teología del nominalismo, que como doctrina no sólo es mediocridad, sino la misma miseria. Metafísicamente naturaliza totalmente nuestra vida sobrenatural, y reduce nuestra razón a la simple experiencia. Sabido es que Lutero se había formado en la escuela de los nominalistas, y de la teoría de éstos acerca de lo sobrenatural procede la suya, lo mismo que la de Baio ([200]).

Si no se pierden de vista los principios tomistas y la división que más arriba se ha dado de lo sobrenatural, es

([199]) *De anima*, l. II, text. 33, lec. VI; I, q. 77, a. 3; II, q. 63, a. 4, ad 1.

([200]) DENZINGER, 1042, proposición de Baio que dice: "Justitia, qua justificatur per fidem impius, consistit formaliter in *obedientia* mandatorum, quae est operum justitia, non autem in *gratia* aliqua animae infusa, qua adoptatur homo in filium Dei et secundum interiorem hominem renovatur ac *divinae naturae consors efficitur*, ut, sic per Spiritum Sanctum renovatus, deinceps bene vivere et Dei mandatis obedire possit." Equivale esto a *reducir el orden sobrenatural al orden moral*. La vida sobrenatural, si se toman las cosas desde el punto de vista metafísico, queda destruída. Por ahí es dado ver el peligro naturalista de la doctrina según la cual el acto de fe infusa no tiene esencialmente necesidad de un motivo *esencialmente sobrenatural*, y se distingue suficientemente *por su motivo moral* de la fe *natural* o *adquirida*, tal como existe, por ejemplo, en los demonios.

fácil comprender que el hecho de la revelación puede ser racionalmente cierto en cuanto es sobrenatural al menos *quoad modum*, a título de simple intervención de Dios, como los milagros que la confirman; mientras que es a la vez motivo formal y objeto de fe *(quod et quo creditur)*, en cuanto es sobrenatural *quoad substantiam*. Que es lo que dicen los Salmanticenses en el texto que hemos citado al principio, y lo mismo que había dicho Santo Tomás, sobre todo cuando (in Joan., c. v, lec. VI, n. 9) distinguía, a propósito de la revelación, *el testimonio sensible* (201), que no es divino y sobrenatural sino *effective* y el cual pueden conocer naturalmente los fariseos y los demonios; y el *testimonio inteligible*, que es *la voz del Padre* escuchada por la fe sobrenatural, que ni los fariseos ni los demonios oyen: neque vocem ejus unquam audistis. El demonio, lo mismo que los herejes, no ven sino *materialmente* los misterios sobrenaturales; no están capacitados para captarlos *formalmente* en cuanto son sobrenaturales por esencia. Mas un nominalista no es capaz de comprender esta distinción.

(201) "Deus testificatur alicui dupliciter: scilicet *sensibiliter* et *intelligibiliter. Sensibiliter* quidem, sicut per vocem sensibilem; et hoc modo testificatus fuit Moysi in monte Sinaï... *Intelligibiliter* autem testificatur inspirando in cordibus aliquorum quod credere debeant et tenere... Primae ergo testificationis (vos Judaei increduli) capaces fuistis: nec mirum, quia non fuerunt Dei *nisi effective* (sobrenatural de eficiencia), ut dictum est, voces illae et species. Sed non intelligibilis illius vocis: *Neque vocem ejus unquam audistis*, etc., id est participes ejus non fuistis... Id est non habuistis istud testimonium intelligibile et ideo subdit: *Et verbum ejus non habetis in vobis manens*... Omne autem verbum a Deo inspiratum est *quaedam participata similitudo illius*" (sobrenatural quoad substantiam). SANTO TOMÁS, *In Joan.*, c. V, lect. VI, n. 9. Los Salmanticenses y otros tomistas enseñan la misma doctrina.

Se puede decir que el milagro se debe a Dios, *autor y dueño de la naturaleza*, por oposición *a Dios, autor del orden de la gloria y de la gracia*. En efecto, como autor del orden natural, Dios puede hacer milagros, por ser el *libre* autor de este orden. Por eso la filosofía, que no considera a Dios sino como autor del orden natural, trata de la posibilidad y de la discernibilidad del milagro.

Por ahí se explica que la fe sea al mismo tiempo *racional* por la evidente credibilidad que supone, y *esencialmente sobrenatural* por el motivo formal y su objeto primario. De consiguiente, la fe es en sí misma, a pesar de su obscuridad, más digna de fe y más cierta que nuestros ojos corporales, mediante los cuales conocemos el hecho milagroso, y más cierta que el principio de contradicción (II, II, q. 4, a. 8). Es cierta con una certeza sobrenatural *quoad substantiam*, ya que se funda y apoya *en la voz misma del padre* que nos es dado escuchar cuando la Iglesia, órgano suyo en la tierra, nos propone una verdad revelada.

Jesús pudo decir, por un lado (Joan., v, 36): "Opera enim quae dedit mihi Pater ut perficiam ea, *ipsa opera quae ego facio testimonium perhibent de me* quia Pater misit me." E inmediatamente añade: *"Et qui misit me Pater, ipse testimonium perhibuit de me;* neque *vocem ejus* unquam audistis, neque speciem ejus vidistis. Et *verbum ejus* non habetis in vobis manens, quia quem misit ille, huic vos non creditis." A Pedro, en cambio, díjole nuestro Señor, haciendo hincapié sobre el carácter total y esencialmente sobrenatural de la fe: "Beatus es Simon Bar Jona, quia *caro et sanguis non revelavit tibi, sed Pater meus qui in caelis est.*" (Mat., XVI, 17.)

Tres cosas, dice Santo Tomás, nos conducen a la fe: 1º) La razón natural; 2º) El testimonio de la Ley y de los profetas; 3º) La predicación de los apóstoles y de sus sucesores. Mas cuando el hombre ha sido así conducido a creer, puede decir: "El motivo por el cual creo no es ninguno de los precedentes; es *la misma Verdad Primera*" (in Joan., c. IV, lect. V, n. 2).

CAPÍTULO QUINTO

SOBRENATURALIDAD DE LA FE

Hemos repasado en el capítulo precedente la división del sobrenatural absoluto. Una cosa, decíamos, es sobrenatural de dos maneras: o bien *intrínsecamente, por su misma esencia* (la gracia y las virtudes infusas), o ya *extrínsecamente*, bien por el *modo* de producción (milagro), bien por la *manera* como se ordena extrínsecamente a un fin sobrenatural (un acto intrínsecamente natural ordenado por la caridad a la vida eterna). Lo que es intrínsecamente sobrenatural se llama sobrenatural en su substancia ([202]); lo que no lo es sino extrínsecamente, se dice sobrenatural en cuanto al modo de eficiencia o de finalidad. Esta división es adecuada, lo mismo que la división de las cuatro causas, porque es evidente que una cosa no se puede llamar sobrenatural por su causa material, o por el sujeto en el que es recibido; ya que este sujeto no es otra cosa que la naturaleza misma de los seres creados, considerada según su potencia obediencial.

([202]) Sólo lo sobrenatural increado es sustancial, en el sentido de que él sólo existe como *sustancia;* lo sobrenatural *quoad substantiam* creado no puede ser sino *accidente*. Mas la esencia de este accidente es *sobrenatural* (la esencia de la gracia, de las virtudes infusas y de los dones del Espíritu Santo). También la expresión *supernaturale quoad substantiam* significa *supernaturale quoad essentiam*. La gracia actual necesaria para el ejercicio de las virtudes infusas y de los dones del Espíritu Santo es también esencialmente sobrenatural. Hase confundido a veces el milagro *quoad substantiam* con lo sobrenatural *quoad substantiam*. Pero eso es error manifiesto, según lo que acabamos de decir.

De ahí el cuadro del capítulo precedente, pág. 210.

Añadíamos que una virtud no puede ser sobrenatural *intrínsecamente* o *quoad substantiam* sino en el caso que el objeto o motivo formal que la *especifica* sea asimismo esencialmente sobrenatural e inaccesible a la razón y a la fe adquirida; y esto en virtud del principio fundamental: Toda virtud se especifica por su objeto y motivo formal, *species cujuslibet habitus dependet ex formali ratione objecti: qua sublata, species habitus remanere non potest* (II, II, q. 5, a. 3). Síguese de ahí, según Santo Tomás, que el hereje, que rechaza el motivo formal de la fe divina sobre un punto cualquiera, deja ya de dar su adhesión sobrenatural a los dogmas que pretende conservar. De ahí que la fe natural de los demonios, que se ven forzados a creer por la evidencia de los milagros (203), sólo diferiría *específicamente* de la fe teologal si tuviera un motivo formal diferente. El fiel escucha *la voz del Padre celestial* (204) por el órgano de la Iglesia, *sub illuminatione et inspiratione Spiritus Sancti* (205); el demonio, privado de toda luz interior sobrenatural, no oye la voz del Padre celestial; limítase a comprobar los milagros que le impiden *negar la intervención del Autor de la naturaleza* en el profeta y en la Iglesia. Tal es la doctrina de Santo Tomás y de los tomistas. Suárez ve en ella la enseñanza clásica de los teólogos.

TEORÍA NOMINALISTA ACERCA DE LO SOBRENATURAL

Esa doctrina fué, no obstante, ignorada por los nominalistas, que de todo juzgaban a base de hechos de experiencia, y no por las razones formales de las cosas, que son las únicas capaces de hacer inteligibles los hechos. Ockam, Gabriel Biel y Pedro de Ailly, enseñaron que la gracia

(203) II, II, q. 5, a. 2, ad 2.

(204) SANTO TOMÁS, *In Joan.*, c. V, lec. VI, n. 9.

(205) Concil. Vatican. DENZ, 1791, y Conc. Arausic, n. 178 sq., 180.

santificante no es sobrenatural por esencia, y que sólo tiene valor sobrenatural en virtud de una ordenación contingente de Dios, como el dinero tiene valor de cambio en virtud de una ley del poder civil. En su opinión, las virtudes infusas, particularmente la fe teologal, no eran sobrenaturales sino por su *modo*, en cuanto están ordenadas a un extrínseco sobrenatural. Según Ockam, la certeza de la fe teologal fúndase inmediata y formalmente en la fe natural adquirida que nace del examen de las señales maravillosas de la revelación. Difícil sería, de ser eso verdad, señalar por qué la fe sobrenatural es más cierta que la fe natural adquirida, y cómo son específicamente distintas.

No debemos, pues, sorprendernos de que los nominalistas hayan sido acusados por los tomistas (206) y aun por Suárez (207) de tender lógicamente al semipelagianismo y al pelagianismo. En efecto, según los principios del nominalismo, ¿en qué difiere el acto de *fe teologal* de un acto de *fe natural*, tal como existe en el demonio? Se nos responderá, en primer lugar, que difiere del segundo por la *buena voluntad;* y que no es necesaria la buena voluntad fundamental que es la de la caridad, ya que la fe teologal (informe) puede existir en un alma en pecado mortal. Sin duda; mas ¿por qué, para la fe teologal, no sería suficiente, según los principios nominalistas, *la buena voluntad natural?* Es que existiría así una *fe natural de autoridad*, diferente de la fe científica del demonio, pero infinitamente alejada de la fe sobrenatural de autoridad tal como la concibe la sana teología. Y si la fe natural es capaz de llegar al motivo formal de la fe teologal, ¿por qué el amor natural de Dios no podría igualmente llegar al motivo formal de la caridad sobrenatural, hallándonos en tal caso en pleno pelagianismo?

Los pelagianos decían, en efecto, según escribe Santo Tomás (II, II, q. 6, a. 2): El hombre, para poseer la fe, no necesita sino recibir la revelación exterior de Dios

(206) Cf. BILLUART., *de Gratia*, diss. III, a 11, § 11.

(207) *De Gratia*, l. II, c. XI.

confirmada por señales externas, y por sus solas fuerzas naturales cree en la revelación que de este modo le es exteriormente propuesta. Los semipelagianos afirmaban que al menos el comienzo de la fe puede proceder de nosotros sin necesidad de la gracia. Los nominalistas evitaban caer en la herejía, admitiendo la necesidad de la gracia para creer en la medida necesaria para salvarse, *ut oportet ad salutem;* pero sostenían que el acto de fe así producido no es *esencialmente* sobrenatural, y que si lo consideramos en su esencia y en su motivo formal, no excede las fuerzas naturales. La necesidad de la gracia no era, de ese modo, sino una *necesidad de hecho,* mas *no de derecho;* por haberlo Dios dispuesto así. La distinción entre natural y sobrenatural depende, en consecuencia, de la libre voluntad de Dios ([208]). Todo esto está muy en consonancia con el contingentismo de la teología nominalista, que hace tabla rasa de la necesidad de las esencias, y reduce éstas a una colección de individuos.

Esta teoría nominalista de lo sobrenatural, que no dejaba de tener sus afinidades con el semipelagianismo, fué preparando la teoría luterana, que es una forma pesimista del naturalismo; al revés del pelagianismo, que es la forma optimista de ese error. Lutero se formó, como nadie lo ignora, en la escuela de los nominalistas, y defendió que la gracia no es una participación de la naturaleza divina en nosotros, sino el perdón exterior de nuestras faltas, que Dios nos concede. Baio pretendió que la "justicia que justifica al impío por la fe, consiste formalmente en la *obediencia* a los mandamientos, que es la justicia de las obras, y *no en la gracia infusa,* por la cual es el hombre adoptado como hijo de Dios, renovado y hecho partícipe de la naturaleza divina" ([209]). Esto era reducir el orden sobrenatural al orden moral, y renovar la confu-

([208]) Ockam llegaba al extremo de decir que la distinción del bien y del mal depende de la libre voluntad de Dios; como si con *potencia absoluta* hubiera podido mandarnos odiarle.

([209]) DENZ., n. 1042; prop. 42 de Baio.

sión pelagiana de lo natural y de lo sobrenatural, presentándolo en sentido inverso. Los pelagianos, al negar el pecado original, exageraban las fuerzas naturales y hacían inútil la gracia. Lutero, Baio y los jansenistas, al acentuar las consecuencias del pecado original, exageraban la indigencia y las exigencias de la naturaleza, y hacían de la gracia una cosa debida a la naturaleza para el cumplimiento de los deberes morales.

Más tarde, bajo la influencia del cartesianismo, según lo nota el P. Bainvel, "la teología, emancipada del catolicismo, llegó, en los siglos XVII y parte del XVIII, a olvidarse casi totalmente de la gracia santificante y de los dones sobrenaturales. Pecado y gracia no fueron ya considerados sino como simples denominaciones morales equivalentes a la idea de honradez filosófica y natural. Que era lo mismo que suprimir . . . la realidad de lo sobrenatural, no conservando sino la palabra. Tales ideas estuvieron en boga durante largo tiempo, sobre todo en Francia y en Alemania; todavía perduran de alguna manera entre los fieles" ([210]).

Antes de la condenación de las tesis luteranas acerca de la gracia por el Concilio de Trento, y antes de que Baio fuera condenado, algunos teólogos, como Escoto ([211]) y Durando ([212]), a quienes siguió Molina ([213]), sostuvieron que la fe teologal sólo es sobrenatural *quoad modum.* Cosa que sin cesar fué combatida por los tomistas. Cayetano (in I, q. 12, a. 5, n. XII) dice contra la teoría escotista de lo sobrenatural: "Ex his (ex isto articulo D. Thomae) patet falsitas opinionis Scoti, in quaest. prol. I Sent., volentis quod *naturale et supernaturale non distinguant res sed habitudines ad causas activas*", como si no exis-

([210]) J. V. BAINVEL, *Nature et Surnaturel,* 3ª ed., p. 73.

([211]) In I q. prolog. *Sent.* et in I d. 17, q. 3, n. 33.

([212]) Durando tampoco veía en el carácter sacerdotal sino una relación de razón, una denominación extrínseca. Cf. BILLUART, *De Sacram.,* dis. II, a. 2.

([213]) *Concordia,* q. 14, a. 13.

tiera en nosotros sino lo sobrenatural modal de eficiencia o de finalidad, y no lo sobrenatural esencial.

¿En qué sentido es la fe infusa esencialmente sobrenatural? ¿Lo es en razón de su objeto formal?

Después del Concilio de Trento, los tomistas rechazan todavía más categóricamente la opinión de Escoto. Gonet ([214]), a propósito de la cuestión de "si la gracia es sobrenatural por su misma esencia (entitative)", escribe: "La opinión de Escoto es generalmente rechazada, por no distinguir lo sobrenatural *quoad entitatem* o intrínseco, de lo sobrenatural *quoad modum* o extrínseco; tal doctrina está en contra del común sentir de los teólogos, que admiten en nosotros dones sobrenaturales *quoad substantiam;* mas aún, es contraria a la fe que reconoce la existencia de esos mismos dones."

Todos los tomistas se expresan en el mismo sentido que Gonet. (Véanse Juan de Santo Tomás, Lemos, los Salmanticenses, Billuart.) Aun hay más; los discípulos más fieles de Escoto reconocen, a partir del Concilio de Trento, la necesidad de admitir que la gracia y las virtudes infusas, como la fe, son sobrenaturales *quoad substantiam.* Lichetus ([215]) escribe: "Usque ad Concilium Tridentinum, a tempore concilii Viennensis erat tantum probabilius quod darentur habitus *per se* infusi, et post concilium Tridentinum id majorem certudinem obtinuit, et mihi verisimilius est quod sit de fide, quod dentur aliqua auxilia physica *per se* infusa ad illos actus."

Y los Salmanticenses pudieron escribir: "Praesupponendum est habitum fidei theologicae esse per se infusum, et quoad speciem supernaturalem. In hoc enim conveniunt jam omnes theologi. Et merito: tum quia ita videtur esse

([214]) *De Gratia,* disp. II, a. 3.

([215]) In Scot., III, *Sent.,* disp. 25, q. 2, n. 72 (edic. Vives, vol. 15, p. 200).

deffinitum in Concilio Tridentino sess. 6, cap. 7, can. 11 y 12, et ideo non desunt graves doctores, qui doceant id esse certum secundum fidem. Tum quia fides theologica est ejusdem ordinis cum gratia sanctificante, quam certum est esse entitative supernaturalem" ([216]). Cosa parecida dice Suárez *(loc. cit.).*

Mas si bien es cierto que todos los teólogos escolásticos reconocen, a partir del Concilio de Trento, que la gracia habitual y la fe teologal son sobrenaturales *quoad substantiam,* muchos de ellos ([217]), entre los que se cuentan los de tendencia nominalista, pretenden que no por eso tiene la fe teologal necesidad de un objeto o motivo formal esencialmente sobrenatural e inaccesible a la fe natural o adquirida ([218]).

El P. Bainvel, que no quiere tomar parte en este debate, expone muy acertadamente esta teoría cuando escribe: "Que en general los actos humanos se especifiquen por su objeto formal, o, lo que es lo mismo, por su motivo, cosa es que no admite duda. Pero *que el acto, en cuanto es sobrenatural, tenga siempre motivo sobrenatural,* y que la necesidad absoluta de la gracia para los actos humanos radique precisamente en la desproporción entre la facultad y ese motivo u objeto formal, esto es lo que niegan algunos, subrayando la confusión en que sus adversarios parecen caer con frecuencia entre la *especificación del acto*

([216]) Salmanticenses, *De Gratia,* tr. XIV, disp. III, dub. III, § 1. n. 25.

([217]) Coninck, Granados, Ripalda, de Lugo...

([218]) Esta tesis ha sido últimamente expuesta en el opúsculo de M. E. DAVID, *De objecto formali actus salutaris.* Defiende el autor que el acto de salud no posee objeto formal propio. El P. MARTIN, O. P., en "Revue des sciences philosophiques et théologiques", "Bulletin de théologie spéculative", 20 de oct. de 1913, p. 802, interpreta ese trabajo como tesis nominalista; y añade: "M. David, después de mucho forzar los textos, ha pretendido llevar a Santo Tomás a su terreno. ¡Esfuerzo inútil! El lector avisado comprobará sin dificultad cuánto dista el sentido de los textos de Santo Tomás, del que le pretende dar el autor."

como acto moral, y su especificación como acto sobrenatural" (219). A esto respondíamos (220): Mas en tal caso la fe sobrenatural y la fe natural no difieren sino desde el punto de vista *moral;* ¿y no equivale esto a volver al nominalismo de Ockam y de Biel, y favorecer las teorías de Baio?

Últimamente algunos teólogos se han esforzado por demostrar que la fe teologal puede seguir siendo *ontológicamente sobrenatural sin tener objeto o motivo esencialmente sobrenatural* e inaccesible a la fe natural. Si así fuera, no sabríamos ya qué hacer con el principio fundamental: *species cujuslibet habitus ex formali ratione objecti dependet* (II, II, q. 3, a. 3). He aquí cómo se le ha querido interpretar: "Un acto puede ser considerado en su *especie lógica:* en tal caso *su sustancia es su tendencia esencial a su objeto propio;* y su modo queda constituído por las diferencias accesorias, que no alteran ese elemento principal. Puede, por el contrario, ser considerado en su *especie ontológica: y entonces su sustancia es la energía física que lo produce;* y su modo son las determinaciones secundarias que puede recibir del hecho de su producción lenta o rápida, fácil o dificultosa, o de su aceptación para un fin determinado... A la vista está que las palabras "sobrenatural *quoad substantiam"* se prestan al equívoco. En el sentido *ontológico* de ese término, los teólogos jesuítas se pronuncian en favor de la sobrenaturalidad estricta (entitativa) del acto de fe... En el sentido *lógico,* los Jesuítas, con excepción de los suaristas, se inclinan

(219) Bainvel, *La Foi et l'Acte de foi,* p. 168.

(220) Cf. Cap. preced. Los Salmanticenses respondían asimismo a Molina: "Ex doctrina hujus auctoris sequitur non esse neccessarium habitum fidei theologicae; nam *illa coaptatio* et *proportio ad finem supernaturalem superaddita actibus naturalibus potest optime illis communicari absque habitu supernaturali,* qui proxime actum eliciat, ut constat in actibus virtutum naturalium, qui in homine justo sunt meritorii... Ex quo ulterius fieret assensum fidei theologicae secundum se consideratum nihil magis habere, aut conducere ad finem supernaturalem, quam actus virtutum naturalium."

generalmente por la identidad sustancial, no de la fe científica o de la fe de autoridad, sino de una fe de autoridad natural y de una fe de autoridad sobrenatural: los elementos nocionales serían los mismos."

Que es exactamente lo que nosotros decíamos: "Muchos de los teólogos modernos niegan a las virtudes teologales un motivo u objeto esencialmente sobrenatural (221), inaccesible a la fe natural, si bien se esfuerzan en sostener que éstas son sobrenaturales *quoad substantiam* (222)." Admíranse no poco de que haya quienes consideren esa teoría sospechosa de naturalismo, y exclaman: "¿No es bastante admitir una especificación *ontológica,* que eleve el acto al orden divino?"

Mas la cuestión está precisamente en saber si lo que con solemne palabra se llama *especificación ontológica* tiene algún valor si se prescinde de la que desdeñosamente llaman *especificación lógica.* En otros términos, ¿es posible que el acto de fe teologal continúe siendo *esencialmente* sobrenatural por la energía física que lo produce, si no lo es por su tendencia esencial a su objeto propio? Y si carece de objeto o motivo inaccesible a la fe natural, ¿por qué sería necesaria, para producirlo, una energía esencialmente sobrenatural? ¿Puede la intelección ser *esencialmente* diferente de la sensación por la energía física que la produce, si no lo es por su tendencia esencial a su objeto propio? Y si su objeto propio no es inaccesible a la sensación, ¿por qué es absolutamente necesaria una energía puramente espiritual para producirla? Es que nos hallamos aquí ante una imposibilidad metafísica; según el principio "species cujuslibet habitus dependet ex formali ratione objecti", siendo toda facultad, lo mismo que toda virtud, *esencialmente relativa* a un objeto, es especificada por ese objeto y no puede tener una especificación intrínseca independiente de él; pues dejaría ésta de serle *esencialmente* relativa y pasaría a ser un absoluto. Si la sensación no

(221) Especificación lógica, según la nueva terminología.

(222) Especificación ontológica.

fuera especificada por su objeto propio, ¿por qué sería incapaz de llegar al objeto propio de la intelección? ¿Y a qué se reducirían en tal caso las pruebas de la espiritualidad del alma? Desconocer el objeto formal o el motivo propio de la fe sobrenatural, y hacerla accesible a la fe natural, ¿no equivaldría a destruir metafísicamente el fundamento objetivo de la sobrenaturalidad de la fe? ([223]) En eso está precisamente la cuestión.

Esperamos que nadie se sorprenderá de vernos plantear esta cuestión, porque no hacemos otra cosa que repetir lo que siempre han sostenido los más eminentes tomistas ([224]) contra los nominalistas y contra Escoto y Molina, y es lo mismo que dice Suárez. En otro lugar hemos expuesto largamente ([225]) la doctrina tomista acerca de esta cuestión fundamental, que se refiere nada menos que a la distinción esencial de natural y sobrenatural en nosotros. A fin de hacer ver que no hemos dicho ninguna cosa nueva, vamos a reproducir los principales pasajes de los teólogos que defienden nuestra tesis.

Elegiremos entre ellos al menos sospechoso de excesivo rigor contra los nominalistas y contra Escoto y Molina; nos referimos a Suárez. Veremos a continuación cómo se expresan los tomistas y el mismo Santo Tomás, y qué se deduce sobre este punto particular del lenguaje de la Escritura y de la Iglesia.

***

([223]) Decir que *el acto* de fe sobrenatural es ontológicamente especificado, no por su motivo u objeto formal, sino *por el principio* que lo produce, *por la virtud infusa,* es trastornar el orden de las cosas; la virtud se especifica por el acto (potentia dicitur ad actum), y el acto por el objeto. La misma virtud deberá ser especificada por el objeto al cual está esencialmente ordenada.

([224]) Cayetano, in I, II, q. 63, a. 3; II, II, q. 17, a. 5; Juan de Santo Tomás, *De Gratia,* disp. XX, a. 2; Lemos, *Panoplia gratiae,* IV, tr. I, a. 1; Billuart, *De Gratia,* diss. III, a. 2, § II; Salmanticences, *De Gratia,* XIV, disp. III, dub. III.

([225]) Cf. *De Revelatione,* 3ª ed. de la obra completa, t. I, págs. 458-515.

Suárez, que con frecuencia ha buscado un término medio entre Santo Tomás y Duns Scot, nunca fué muy exigente en la cuestión de la distinción entre natural y sobrenatural. Hasta llega a admitir la existencia de una *potencia obediencial* activa que, en opinión de los tomistas, contiene virtualmente la confusión de ambos órdenes; porque tal potencia sería esencialmente natural por su principio, como propiedad de la naturaleza, y, al mismo tiempo, esencialmente sobrenatural, por el objeto que la especificaría. Cosa que para los tomistas es una contradicción en los términos ([226]).

Mas por poco exigente que sea Suárez en la distinción de natural y sobrenatural, adopta una postura bien neta en la cuestión de que nos estamos ocupando, y sigue casi literalmente a los tomistas. Pregúntase en el tratado *De Gratia,* l. I, c. XI: "¿Es posible que, por solas las fuerzas naturales, sin la ayuda de la gracia, exista una fe adquirida que tenga el mismo motivo formal que la fe infusa?" Enumera en primer lugar las razones alegadas por algunos teólogos en favor de la respuesta afirmativa, razones que hoy vuelven muchos a repetir. Advierte a continuación que Escoto, los nominalistas, Cayetano ([227]) y Molina

([226]) Cf. Juan de Santo Tomás, in I, q. 12, disp. XIV, a. 2, n. 11, y Billuart, in I, q. 12, diss. IV, a. V, § III: "*Haec potentia obedientialis activa implicat contradictionem;* foret enim naturalis et supernaturalis simul: naturalis, quia omnibus agentibus naturalibus esset congenita, et eorum naturam sequens ut proprietas; supernaturalis, quia immediate ordinaretur ad effectus supernaturales; secundo *haec potentia obedientialis activa destrueret totum ordinem gratiae:* hac enim posita, superflua foret gratia, cum omnes effectus supernaturales qui tribuuntur gratiae aliisque habitibus supernaturalibus, fieri possint per istam potentiam obedientialem activam." Juan de Santo Tomás ve muy acertadamente en esta noción suareciana de la potencia obediencial el punto de partida de las principales divergencias entre Suárez y los tomistas en el tratado de gracia, sobre todo en la interpretación del "facienti quod in se est Deus non denegat gratiam."

([227]) Cayetano, no obstante, enseña lo contrario contra Duns Escoto (I, II, q. 1, a. 1).

son considerados como defensores de la respuesta afirmativa. Él se declara por la negativa, con los tomistas Medina, Bañez, Soto, Capreolo, y dice que ésa es la tesis de S. Buenaventura (III, dist. 23, a. 2, q. 2), de Ricardo (ib., a. 7, q. 2), de Alejandro de Hales (III, q. 64, a. 2), de Santo Tomás (II, II, q. 1, a. 1; q. 5, a. 2, a. 3 c, ad 1; III, d. 24, a. 1, q. 1 et aliis locis). Y añade: "Communiter Doctores scribentes de fide: de hecho todos los grandes teólogos."

Defiende luego su tesis de dos maneras: teológicamente y filosóficamente. Teológicamente nota (n. 11, 12, 13, 17, 21) el peligro del pelagianismo: si, en efecto, el motivo formal de la fe divina no es sobrenatural e inaccesible a la fe natural, la gracia interior deja de ser necesaria para producir el acto de fe según este motivo: basta con la revelación exterior confirmada por los milagros que nos es dado conocer naturalmente. "Dicere autem, añade Suárez, majorem gratiam seu adjuvantem solum requiri, ut assensus *in genere entis* (228) sit perfectior, licet *ex vi objecti* (229) non esset necessarius, multum accedit ad id quod Pelagius dicebat, gratiam requiri tantum ad facilius. Item videtur fuga solum inventa ad eludenda testimonia Conciliorum et Patrum."

Filosóficamente, Suárez, como los tomistas, alega el principio fundamental: los hábitos se especifican por los actos, y los actos por sus objetos (n. 22, 23). Objétase él mismo esto que hoy vuelven muchos a defender: "Respondent aliqui, actus illos *per suas entitates formaliter et essentialiter distingui, neque oportere aliud formale distinctivum quaerere ex parte objecti.*" Y responde: Equivaldría esto nada menos que a la total destrucción de la filosofía; "sed hoc nihil aliud est, quam evertere principium illud de distinctione actuum ex objectis et totam philosophiam, quae docet, motus et omnia, quae habitudinem ad aliud essentialiter includunt, sive praedicamentalem, sive transcendentalem, *habere speciem*, et consequenter distinctionem *a terminis vel objectis, quae respiciunt*".

(228) Especificación ontológica, según la nueva terminología.
(229) Especificación lógica.

En una palabra, Suárez presenta a sus adversarios esta alternativa: la negación de la necesidad de la gracia o la de la filosofía. Refuta diversas objeciones y particularmente una que hoy se repite con frecuencia: si la fe divina tuviera un motivo formal inaccesible a la fe natural adquirida, la experiencia psicológica debería hacérnoslo notar; cosa que nunca acaece. "¿Cuál es el convertido, se objeta, que en el momento de realizar su primer acto de fe, o el católico que, después de un pecado contra esa fe, hayan experimentado en sí mismos este tránsito de la visión natural a la sobrenatural del motivo de la fe o de su objeto?" Jamás hemos pretendido que exista una visión sobrenatural, ni el más rudimentario acto de visión beatífica en las oscuridades de la fe divina. Es un hecho cierto *la iluminación del Espíritu Santo*, como lo enseñan el Concilio de Orange (230) y el del Vaticano (231), y *es imposible que tal iluminación no tenga un efecto formal* en la inteligencia del cristiano. Pero la experiencia psicológica no basta para hacernos discernir con evidencia este efecto sobrenatural de la iluminación del divino Espíritu, de los efectos de la luz natural de nuestra inteligencia. "Cum his actibus, añade Suárez, semper concurrunt aliquomodo, et naturalia et supernaturalia motiva, ut dixi, nunquam homo satis evidenter discernit, an ex pura supernaturali ratione moveatur et operetur, et hoc est satis, ut nunquam possit omnino esse certus de fide, vel operatione sua, quamvis de illa magnas possit habere conjecturas."

Santo Tomás añade aún que en el instinto profético,

(230) DENZINGER, n. 180.
(231) Íd., n. 1791: "Nemo tamen evangelicae praedicationi consentire potest, sicut oportet ad salutem consequendam, absque *illuminatione* et inspiratione Spiritus Sancti, qui dat omnibus suavitatem in consentiendo et credendo veritati."

que es cosa imperfecta como revelación, el profeta juzga sobrenaturalmente, sin comprender claramente que lo hace así. "Ad ea quae cognoscit propheta per instinctum, aliquando sic se habet, ut non plene discernere possit, utrum haec cogitaverit aliquo divino instinctu, vel per spiritum proprium" (II, II, q. 171, a. 5). San Agustín dice más de tal instinto: "quem nescientes humanae mentes patiuntur" *(Sup. Genes. ad litt.*, c. 17).

Suárez no ve menos que los tomistas el peligro de la doctrina que combate. Los Salmanticenses *(loc. cit.*, n. 60) repróchanle, no obstante, una concesión que hace a los adversarios. Después de advertir que nada subsistiría en filosofía de la doctrina de la especificación de las potencias y de los hábitos, añaden: "No podemos alabar a Suárez; ya que después de haber defendido de muchas maneras la doctrina común, se aparta luego de lo que constituye su principal fundamento cuando admite (n. 29 y 30) que *de potencia absoluta*, o absolutamente hablando, es posible que en la misma facultad existan dos actos específicamente distintos con idéntico objeto formal (232). Con semejante proceder, Suárez rebaja el valor de lo que antes había enseñado. Pues la especificación que concierne a la esencia de las cosas hace abstracción de las disposiciones relativas al poder ordinario o extraordinario de Dios." Además su tesis sobre la potencia obediencial *activa* no compromete menos la distinción esencial entre natural y sobrenatural (233).

Ya de antemano Santo Tomás había respondido a los nominalistas, al precisar, contra los pelagianos, por qué la gracia interior y el hábito sobrenatural de la fe son necesarios para prestar formal adhesión a los misterios revelados. "*Cum homo assentiendo his, quae sunt fidei, elevetur supra naturam suam, oportet quod hoc insit ei*

(232) Suárez, no obstante, no hace esta concesión si se trata de dos actos, uno natural y sobrenatural el otro; sino solamente cuando se trata de dos actos naturales.

(233) Cf. Joan. a S. Thoma, in I, q. 12, disp. XIV, a. 2, n. 11.

ex supernaturali principio interius movente, quod est Deus (234). La absoluta necesidad de la gracia se debe a la desproporción de nuestra inteligencia natural con el objeto sobrenatural de credibilidad y el motivo sobrenatural por el que creemos. Preciso es prestar adhesión, no sólo al testimonio sensible de los milagros naturalmente cognoscibles, sino al testimonio esencialmente sobrenatural del Padre celestial, o de Dios, principio del orden sobrenatural. Este testimonio, dice Santo Tomás (in Joan., c. 5, lec. VI, n. 9), sólo el cristiano iluminado interiormente por el Espíritu Santo es capaz de oír: "Deus testificatur alicui dupliciter, scilicet *sensibiliter et intelligibiliter. Sensibiliter* quidem, sicut per vocem sensibilem (et miracula); et hoc modo testificatus fuit Moysi in monte Sinai... *Intelligibiliter* autem testificatur inspirando in cordibus aliquorum quod credere debeant et tenere... Primae ergo testificationis (vos Judaei increduli) capaces fuistis: nec mirum, quia non fuerunt Dei *nisi effective* (sobrenatural modal de eficiencia), ut dictum est, voces illae et species. Sed *non intelligibilis illius vocis: Neque vocem ejus unquam audistis*, etc.; id est participes ejus non fuistis... Id est non habuistis istud testimonium intelligibile et ideo subdit: *Et verbum ejus non habetis in vobis manens*... Omne autem verbum a Deo inspiratum est *quaedam participata similitudo* illius (sobrenatural quoad substantiam)."

Esta doctrina de Santo Tomás es la que los Salmanticenses resumen, llegando hasta el fondo de la cuestión, que Suárez no había comprendido, al parecer, sino a medias. "El hombre puede muy bien, por sus solas fuerzas, apoyarse en el testimonio de *Dios, autor de la naturaleza* (y causa del milagro naturalmente cognoscible); mas sin la gracia sobrenatural no le es posible apoyarse en el testimonio de Dios, autor del orden sobrenatural, en la voz del Padre celestial, que es principio de la certeza sobrenatural" (235). Esta distinción se impone si se ha de evitar

(234) II, II, q. 6, a. 2.

(235) Salmanticenses, *de Gratia*, tr. XIV, disp. III, dub. III, n. 40.

el confundir la fe sobrenatural con la natural, no menos que para distinguir la caridad del amor natural de Dios; negarla equivaldría a dar por bueno el error de Baio. Conocida es, en efecto, su 34ª proposición: "Distinctio illa duplicis amoris, naturalis videlicet, quo *Deus* amatur *ut auctor naturae*, et gratuiti, quo *Deus* amatur *ut beatificator*, vana est et commentitia et ad illudendum sacris litteris et plurimis veterum testimoniis excogitata" (DENZINGER, 1034) ([236]).

Sin la gracia nunca nos es dado oír el testimonio esencialmente sobrenatural del Espíritu Santo que "revela las profundidades de Dios", como dice San Pablo, y los tesoros de su vida íntima. "Nobis autem revelavit Deus per Spiritum suum: Spiritus enim omnia scrutatur, etiam profunda Dei" (I Cor., II, 10). El orden de agentes debe responder al orden de fines, y la acción ha de estar especificada por su objeto; de consiguiente, para revelar los misterios estrictamente sobrenaturales, es preciso una acción reveladora del mismo orden (sobrenatural quoad substantiam y no sólo quoad modum); y ella es el motivo formal de nuestra fe infusa, y por esa razón es inaccesible a la fe natural o adquirida ([237]).

([236]) También fué condenada la proposición de Rosmini: "Deus est objectum visionis beatificae, in quantum est auctor operum ad extra" (DENZ., 1928).

([237]) Si Dios no nos hubiera revelado sobrenaturalmente sino *las verdades naturales de la religión* (la extensión universal de su Providencia, la inmortalidad del alma, etc.) y hubiera confirmado su palabra con milagros, la revelación hubiera sido sobrenatural *quoad modum tantum*, en cuanto al modo de su producción, mas no *quoad substantiam*, es decir esencialmente o en razón de su objeto.

Por el contrario, la Revelación del Antiguo y la del Nuevo Testamento es *doblemente sobrenatural: quoad modum* et *quoad substantiam*, en razón de su objeto formal; los misterios esencialmente sobrenaturales de la vida íntima de Dios.

En consecuencia puede ser *conocida naturalmente* bajo uno de sus aspectos (en cuanto es confirmada por milagros y otras señales), y *sobrenaturalmente* bajo su aspecto más elevado. Que es sencillamente

Por esta razón la Escritura y la Iglesia atribuyen a Dios la revelación, precisamente en cuanto es Padre celestial, y no en cuanto es autor de la naturaleza. El libre autor de la naturaleza puede, si esa es su voluntad, hacer milagros; por eso se trata de la posibilidad del milagro en filosofía, donde se considera a Dios *sub ratione communi entis, non sub ratione propriissima Deitatis* ([238]), según su vida íntima, que nos quiere comunicar a fin de hacernos hijos suyos. Por eso la Escritura y la Iglesia atribuyen siempre la revelación ya al Padre celestial, ya al Espíritu Santo; he aquí los textos citados por el Concilio del Vaticano en el capítulo sobre la revelación (Denz., 1785, 1795): "Predicamos una sabiduría de Dios misteriosa y escondida... Sabiduría que ninguno de los príncipes de este mundo ha conocido... Cosas que el ojo no vió, ni el oído oyó, ni llegaron al corazón del hombre...; cosas que tiene Dios preparadas para los que le aman. A nosotros nos las ha revelado Dios *por su Espíritu*, porque el Espíritu lo penetra todo, *aun las profundidades de Dios*... Nadie conoce lo que está contenido en Dios, sino *el Espíritu de Dios*" (I Cor., c. II, v. 7). *El Credo* habla del "Espíritu Santo que habló por los profetas". El Concilio cita igualmente: "Bendígote, *Padre*, Señor del cielo y de la tierra,

la aplicación de la distinción clásica, rechazada por Baio, entre *Dios autor y señor de la naturaleza* y *Dios autor de la gracia*.

Alguien ha escrito últimamente que esta doctrina no está conforme con la de Santo Tomás, y que es una invención de los tomistas del siglo XVI. De juzgar así las cosas, habría que concluir que todo lo que no esté sino *implícitamente* contenido en los escritos de Santo Tomás, estaría disconforme con su doctrina. Pero además, la distinción propuesta aquí por los tomistas se encuentra aun *explícitamente* en sus obras (I, q. 62, a. 2, ad 1): "Angelus naturaliter diligit *Deum* in quantum est *principium naturalis esse*. Hic autem loquimur de conversione ad *Deum*, in quantum est *beatificans* per suae essentiae visionem." Esta distinción que da aquí Santo Tomás para el amor de Dios, es igualmente válida para el conocimiento que de él tenemos.

([238]) Secundum "id quod notum est sibi soli de seipso, et aliis per revelationem communicatum" (I, q. 1, a. 6).

por haber ocultado tales cosas a los sabios y prudentes, y haberlas revelado a los humildes y pequeños. Sí, *Padre,* yo te bendigo de que así lo hayais dispuesto. Todas las cosas me han sido entregadas por mi *Padre;* nadie conoce al Hijo sino el *Padre,* y nadie conoce al Padre sino el Hijo y aquel a quien *el Hijo* lo hubiere querido revelar" (Mat., IX, 25). El Dios que revela no es solamente la causa primera, el autor del universo, que Platón y Aristóteles pudieron conocer; sino que es el Padre celestial, Dios en su vida íntima, Trino y Uno. Asimismo dijo Jesús a Pedro: "Dichoso tú, Simón, hijo de Juan, porque no te lo han revelado la carne y la sangre, sino *mi Padre* que está en los cielos" (Mat., XVI, 17). Nuestro Señor dice en otro lugar: "Las obras que el Padre me encargó que cumpliera . . . , dan testimonio de mí; de que fué el Padre quien me envió. Y el *Padre* que me envió *dió testimonio de mí.* Vosotros no habéis oído su voz, ni visto su rostro, ni tenéis en vosotros su palabra, por no creer en el que me ha enviado" (Joan., VI, 37). Éste es el pasaje cuyo comentario de Santo Tomás hemos citado antes. El antiguo Testamento expresaba lo mismo con estas palabras: "Deus salutaris noster."

De la misma manera, los *prima credibilia* que es absolutamente necesario creer para ser salvos, *"quod Deus est, et remunerator est",* refiérense directamente no sólo a Dios autor de la naturaleza, sino a Dios *Padre celestial,* autor del orden sobrenatural. Considerados desde este punto de vista, contienen en sí el misterio de la Santísima Trinidad, y no pueden ser conocidos sino por revelación (239). ¿Cuál fué, si no, la razón de que fuera condenada la proposición: "Fides late dicta ex testimonio creaturarum similive motivo ad salutem sufficit"? Por eso los tomistas admiten en general que el filósofo cristiano que ha llegado hasta la existencia de Dios autor de la naturaleza, puede y debe creer en la existencia de Dios autor del orden sobrenatural (cf. GONET, *De Fide,* a. VI, II).

¿Qué dificultad hay para distinguir en el hecho de la revelación un aspecto exterior accesible a la razón, y otro más íntimo al alcance únicamente de la luz interior de la fe? Así el hecho de que Jesucristo haya muerto por amor nuestro en la cruz puede ser conocido por sola la razón, que, como los protestantes liberales, sólo ve en ello un amor heroico y el más excelso ejemplo de fortaleza moral; y puede a la vez ser conocido por la fe, que ve en ese hecho una acción no sólo esencialmente sobrenatural, sino teándrica, de infinito valor. Del mismo modo la infalibilidad de la Iglesia manifiéstase exteriormente en sus notas, pero lo que hay en ella de más íntimo pertenece al terreno de la fe.

Por eso es la cosa más natural que los tomistas, lo mismo que Suárez, hayan visto afinidades con el semipelagianismo en una doctrina que sostiene que la fe teologal infusa carece de motivo formal propio, esencialmente sobrenatural e inaccesible a la fe natural científica o de autoridad. Billuart, que sintetiza la doctrina de los tomistas, nota *(De Gratia,* dis. III, a. II, § II) que no es sufi-

(239) Dice Santo Tomás a este propósito (II, II, q. 1, a. 7): "Ita se habent in doctrina fidei articuli fidei, sicut principia per se nota in doctrina, quae per rationem naturalem habetur. In quibus principiis ordo quidam invenitur, ut quaedam in aliis simpliciter contineantur: sicut omnia principia reducuntur ad hoc, sicut ad primum, *Impossibile est simul affirmare et negare,* ut patet per philosophum in IV Metaph. *Et similiter omnes articuli implicite continentur in aliquibus primis credibilibus;* scilicet ut credatur *Deum esse,* et *providentiam habere circa homines;* secundum illud ad Hebr. 11: «Accedentem ad Deum oportet credere quia est, et quod inquirentibus se remunerator sit.» In esse enim divino includuntur omnia, quae credimus in Deo aeternaliter existere, in quibus nostra beatitudo consistit. In fide autem providentiae includuntur omnia, quae temporaliter a Deo dispensantur ad hominum salutem, quae sunt via in beatitudinem . . . Sic ergo dicendum est, quod quantum ad substantiam articulorum fidei, non est factum eorum augmentum per temporum successionem: quia quaecumque posteriores crediderunt, continebantur in fide praecedentium Patrum licet implicite. Sed quantum ad explicationem crevit numerus articulorum."

Es decir, por miramiento al concilio de Orange, que la gracia es necesaria para creer *ut oportet ad salutem*, porque quien cree apoyándose en el verdadero motivo formal de la fe divina, cree ya *ut oportet;* y si tal motivo formal es accesible a la fe natural, no se comprende por qué razón la gracia sea necesaria. Llégase así a una simple necesidad de hecho, mas no de derecho, que los nominalistas aceptan a fin de no caer en la herejía, y queda anulado el sentido del misterio en el orden mismo de la gracia.

Solución de las dificultades

PRIMERA OBJECCIÓN. — Hase objetado contra el principio de la especificación de los actos por su objeto formal, que la visión del águila es específicamente distinta de la del perro, y no obstante su objeto es el mismo: el color.

A esto responde Cayetano (in I, q. 77, a. 3, n. VI) (239 bis): No existe entre ambas sino una *diferencia material*, y no diferencia formal de *la visión en cuanto es visión;* lo más que entre una y otra se puede admitir es una diferencia accidental, como entre la vista normal y la del miope. El principio alegado se ha de tomar *formalmente;* el acto, *como acto*, se especifica por el objeto formal hacia el cual tiende.

(239 bis) Cf. Cajetanum in I^{am}, q. 77, a. 3, n. VI. "Adverte hic quod de potentiis animae possumus dupliciter loqui. Uno modo, in quantum sunt potentiae (scil. formaliter); et sic est totus sermo praesens. Alio modo, in quantum sunt proprietates talis naturae: et sic non loquimur. Sic enim distinguuntur juxta diversitatem naturarum quibus insunt, juxta illud Averrois, I de Anima, comm. LIII: Membra hominis diversa sunt specie a membris leonis." Así el ojo del águila difiere del ojo del perro, mas la visión de la primera no difiere específicamente como visión de la del segundo. El principio invocado hase de entender formalmente y no materialmente. A propósito del principio: las facultades, los hábitos y los actos se especifican por su objeto formal, alguien ha escrito recientemente: non generatim valet. Trataríase de un principio metafísico, que admitiría excepciones. Pero un principio metafísico con excepciones dejaría de ser metafísico o absolutamente necesario. De él habría de decirse como de la sal insípida: ad nihilum valet ultra nisi ut mittatur foras et conculcetur ab hominibus. Mas nadie ignora que en este principio radica la diferencia específica entre la imaginación y la inteligencia, que es el fundamento de la prueba de la espiritualidad y de la inmortalidad del alma.

SEGUNDA OBJECIÓN. — *La principal dificultad* que se presenta contra nuestra tesis es que la experiencia psicológica del fiel nunca llega a distinguir el motivo formal sobrenatural, de cualquier otro naturalmente cognoscible: "¿Cuál es el convertido, replican, que en el momento de su primer acto de fe; o cuál es el católico, que después de un pecado contra la fe haya jamás observado este paso de la visión natural a la visión sobrenatural del motivo o del objeto de la fe? ¿Cuál es el fiel . . . que haya podido jamás traducir o exponer una sola nota de su visión de fe?"

Nunca hemos hablado de *visión sobrenatural*, sino de fe divina bajo "la iluminación del Espíritu Santo" mencionada por el concilio de Orange y el del Vaticano. ¿Será posible que esta iluminación sea recibida en nuestra inteligencia sin que produzca en ella su efecto formal? ¿Para qué serviría entonces? Nada hay inútil, sobre todo en el orden sobrenatural; pero es sorprendente que se quiera discernir claramente por la experiencia psicológica ese efecto formal, y que se haya escrito que "la experiencia basta para dirimir este debate". Porque este debate no es de orden experimental, sino metafísico, o, más bien, sobrenatural y teológico. Sólo los datos de la revelación sobrenatural y las nociones racionales que los traducen son capaces de resolver esta cuestión. La luz que esclarece la ciencia teológica no es la experiencia, sino la revelación virtual; es decir, la revelación en cuanto contiene virtualmente las conclusiones deducidas a base de una premisa racional.

El hecho de que se recurra a "la experiencia que basta para dirimir el debate" hace pensar en los empiristas que solamente admiten los fenómenos sensibles y exigen que se

les muestre *las sustancias*, como si se tratase de fenómenos accesibles a los sentidos. Los mecanicistas piden a los vitalistas que les muestren el principio vital, imaginándoselo a modo de un fuego fatuo. Los nominalistas exigirían, antes de admitir la superioridad de la intelección sobre la sensación y la distinción esencial de su objeto formal, que se les hiciera ver una realidad puramente espiritual, un espíritu puro. El nominalista Durando reducía el carácter sacerdotal a una mera denominación extrínseca, a una relación de razón, probablemente por no haberlo experimentado jamás. Los teólogos de los siglos XVII y XVIII, que, influídos por Descartes, negaban la distinción entre sustancia y accidentes y no podían admitir accidentes sobrenaturales, reducían la vida de la gracia a lo que de ella nos revela la experiencia psicológica; la vida sobrenatural la redujeron a la vida moral.

En el presente estado, sólo a través de lo sensible nos es dado conocer lo inteligible; y lo sobrenatural, que en nosotros es esencialmente distinto de nuestras actividades naturales, no está tan separado de éstas como para poderlo distinguir experimentalmente con evidencia de lo que no lo es. Hace poco recordábamos que, según Santo Tomás, ni el mismo profeta, al recibir el soplo profético, puede siempre discernir si la luz que ilumina su espíritu es de Dios o se basa en la razón natural.

De la misma manera, sin necesidad de tal discernimiento, el alma fiel escucha *la voz del Padre celestial* a través de la Iglesia, bajo la iluminación del Espíritu Santo de que hablan los concilios de Orange y del Vaticano. Y por ese camino llega, en medio de las oscuridades de la fe, a un motivo formal sobrenatural inaccesible al demonio, lo mismo que a la fe natural de autoridad. La inteligencia natural más perspicaz, mientras está desprovista de la gracia de la fe, solamente por defuera puede comprobar los milagros u otras señales que no le permiten negar la intervención del *Autor de la naturaleza* en el profeta y en la Iglesia. Por eso, solamente le es dado oír *materialmente* la divina revelación y los misterios naturales.

La cosa es clara y sencilla; un ejemplo bastará para comprenderla. Una sinfonía de Beethoven puédesela oír de dos maneras bien diferentes. Quien carezca de sentido musical no la oye sino *materialmente*. Si le preguntáis si oyó la sinfonía, os responderá que sí. Si le interrogáis si cree que se trata de una obra maestra, ya no puede responder; decir que no, sería necedad, ya que los entendidos en la materia sostienen lo contrario; así el demonio no puede negar el hecho de la revelación, que es demasiado evidente por las señales que hay de ella. La sinfonía de Beethoven es oída de manera muy distinta por el músico, que puede captar en ella *el motivo formal;* a través de su ejecución material, llega a percibir el alma de la sinfonía. Ambos oyentes escucharon *idénticas notas;* mas el primero oyó sólo los sonidos, mientras que el segundo llegó hasta el alma de esas notas.

Lo mismo acontece con la lectura del Evangelio; la inteligencia natural más penetrante, pero privada de la gracia de la fe, oye *materialmente* el sentido sobrenatural de los misterios divinos; algo así como un animal percibe *la materialidad* de la palabra humana, sin que para él tenga sentido inteligible. En cambio, la inteligencia sobrenaturalizada del más humilde de los fieles oye el Evangelio a la manera del músico que oía la sinfonía. Desde el punto de vista sobrenatural puede decirse que el fiel tiene buen oído. Escucha sobrenaturalmente por la fe la voz del Padre celestial, no de una manera inmediata como la oyó el profeta, sino a través de las enseñanzas de la Iglesia; y cree en ellas formalmente, mientras que el demonio sólo puede decir una cosa: no es posible negarlo; estas misteriosas palabras están confirmadas por el mismo Autor de la naturaleza y no pueden ser falsas.

Objetará alguien: "Los elementos nocionales son idénticos para la fe sobrenatural y para la fe natural"; no hay sino una fórmula dogmática.

Cierto; pero lo que el fiel cree no es la fórmula dogmática de la Trinidad, sino el misterio mismo oculto en Dios: las divinas profundidades. Dice Santo Tomás (II, II, q. 1,

a. 2): "Actus credentis non terminatur *ad enuntiabile, sed ad rem*. Non enim formamus enuntiabilia, nisi ut per ea de rebus cognitionem habeamus, sicut in scientia, ita et in fide."

En pocas palabras, nuestra tesis se reduce a un argumento: las facultades, los hábitos y los actos especifícanse por su objeto y motivo formal. Ahora bien, el objeto formal de la fe divina es Dios considerado en su vida íntima, según la razón propia de la Deidad, y no según la razón común del ser accesible a la razón; es el misterio sobrenatural de la vida íntima de Dios. El motivo formal de esta fe divina es la autoridad de Dios revelante, no sólo como autor de la naturaleza, sino como autor de la gracia y de la gloria. Por consiguiente la fe divina es esencialmente sobrenatural, y no sólo quoad modum, como han pretendido los nominalistas.

Puédese también, para servirse de la concesión que hacen los adversarios a partir del concilio de Trento, poner la conclusión en lugar de la menor del silogismo y decir:

Los hábitos, las virtudes y los actos se especifican por objeto y motivo formales.

Ahora bien (según afirmáis después del concilio de Trento) el hábito de la fe teologal es sobrenatural quoad substantiam.

Luego este hábito y estos actos deben tener un motivo formal esencialmente sobrenatural, inaccesible a la fe natural. ¿Pues cómo una certeza esencialmente sobrenatural podría estar fundada formalmente en un motivo naturalmente cognoscible?

Es, en fin, de fe que sin la gracia no es posible creer *ut oportet ad salutem;* ahora bien, creer en virtud del verdadero motivo formal de la fe divina, es ya creer ut oportet. Luego sin la gracia no es posible alcanzar ese motivo.

Véase en los Salmanticenses (De Gratia, t. XIV, d.III, dub. III) la respuesta a las objeciones que contra estos argumentos se han presentado.

La doctrina que acabamos de exponer no es solamente una opinión de escuela, como lo advierte Suárez con los

tomistas, sino que es *la doctrina clásica.* Y los predicadores, cuando se dedican a enseñar las profundidades de la fe, no hablan de distinta manera. Hácense eco del Evangelio. Bástenos, como ejemplo, esta cita de Mons. Gay ([240]), quien al escribir no se acordaba seguramente de las diversas escuelas:

"Pues que Dios ha querido hablarnos, claro es que había de hacerlo con lenguaje que nosotros pudiéramos entender, y, por tanto, expresarnos sus infinitos conceptos con frase para nosotros usual, corriente y del todo adecuada, no sólo para que nuestra limitada inteligencia aprendiese lo que nos dice, sino también para que entendiésemos que es Dios quien nos lo revela. La divina revelación, pues, había de ser, por un lado, accesible a nuestros medios humanos de conocer y, por ello, sellada con caracteres inimitables que nos la mostrasen divina. De aquí que la palabra de Dios, palabra de vida, no sólo resplandezca por aquella belleza sin par que no podía menos de tener, pero que por su misma sublimidad excede al alcance de muchos entendimientos, sino que, para comunicarse aun a los más rudos, y autorizarse con testimonio para todos persuasivo e irrecusable, había de producirse confirmada por obras de la divina diestra y, sobre todo, con milagros patentes; de modo que no sólo se la pudiera tener razonablemente por divina, sino que fuese imposible, so pena de abismarse en palpables absurdos, confundirla con lo que no es.

"Pero ¿síguese de aquí que basten nuestros sentidos y nuestra razón para introducirnos en este recóndito santuario del ser? No, por cierto. Sin duda esos nuestros medios naturales de conocer, no solamente nos sirven, sino que dicha y honra nuestra es que los necesitemos para percibir la realidad física de los hechos divinos sobrenaturales. Sin duda, para creer, necesitamos ojos que vean, oídos que oigan, razón que entienda los términos de lo que a nuestra creencia se propone; pero este otro asenti-

([240]) Mons. GAY, *Virtudes cristianas,* t. I, capítulo de la Fe.

miento a la revelación sobrenatural, prescrito a nuestra voluntad como norma obligatoria y acto meritorio, ese no pertenece en modo alguno a la jurisdicción del sentido natural más agudo, ni del entendimiento natural más aventajado, sino que *sólo la fe puede dárnosle*. Y no solamente *la fe nos es necesaria para asentir a lo íntimo de la revelación, es decir a la realidad divina que se nos propone con lengua humana,* sino que, faltándonos la gracia que nos inicia en la vida de la fe, no podemos ni ser debidamente persuadidos por las pruebas en que la fe se apoya, ni aceptar como verdaderamente divinos, y por tanto de un modo eficaz, los milagros que la confirman. Prueba de ello los judíos, que, después de reconocer como "notoria y tan evidente que no podían negarla" la milagrosa curación de un tullido obrada por los apóstoles, añadieron: "Apercibámosles que de aquí en adelante no tomen en boca este nombre, ni hablen de él a persona viviente." Reconocían, pues, la verdad del hecho, y, sin embargo, no cabe decir que creían, ni mucho menos que se hubiesen convertido.

"Ciertamente sin la fe, el hombre de más talento y ciencia no pasa de ser aquel *animalis homo* que, como dice San Pablo, "no puede hacerse capaz de las cosas que son del espíritu de Dios". Puede sin duda conocer algo de Dios, porque para esto le basta el ser racional; pero "las cosas que son del espíritu de Dios", es decir lo divino sobrenatural revelado.... eso para el hombre meramente natural es absurdo, insensatez, locura, y no puede comprenderlo. *Animalis homo non percipit ea quae sunt spiritus Dei; stultitia enim est illi, et non potest intelligere*" (I Cor., II, 11-14).

"Pero aun dado que el humano entendimiento pudiese prestar completa adhesión al testimonio de los milagros con que Dios confirma su palabra, faltaría ver si lo mismo hace el corazón, que aquí entra, y no puede menos de entrar por mucho, pues es probado por experiencia que nadie cree sino lo que quiere creer..."

Así se expresa el sentido cristiano; la fe es para él

esencialmente sobrenatural, ya que se trata de prestar adhesión a una realidad sobrenatural, por un motivo esencialmente sobrenatural, aunque confirmada por señales que naturalmente le es dado conocer. De manera que *para prestar esa adhesión a lo más íntimo de la revelación, al sobrenatural misterio de la vida íntima de Dios,* la gracia de la fe es necesaria, no sólo con necesidad de hecho instituída por Dios, sino *con necesidad absoluta, fundada en la misma esencia divina, en la distinción,* no contingente, sino *absolutamente necesaria, entre natural y sobrenatural,* entre naturaleza intelectual creada y naturaleza divina, precisamente en cuanto es divina. Por eso solamente los fundamentos de la ciencia teológica se pueden decir absolutamente necesarios, y la teología merece el nombre de ciencia, ciencia subordinada a la de Dios y de los bienaventurados (I, q. 1, a. 2, 5, 6).

Esto es lo que ignoraron los nominalistas, por haberse estancado en los hechos de experiencia, sin ir en busca de las razones formales de las cosas, las únicas capaces de hacer inteligibles los hechos. No hay ninguna exageración en decir que un abismo separa el nominalismo de la verdadera teología; y que ésta no se halla en él sino en estado de putrefacción. Pero el sentido cristiano reacciona y se levanta a la verdad sobrenatural inaccesible a la fe natural, y ya aquí en la tierra adhiérese a ella con una certeza sobrenatural absoluta, superior en sí a la certeza natural por la que nuestra razón se adhiere al principio de contradicción. "Multo magis homo certior est de eo quod audit a Deo, qui falli non potest, quam de eo quod videt propria ratione, quae falli potest" (II, III, q. 4, a. 8).

La fe entendida así es en verdad "*la sustancia de las cosas que esperamos*" (Heb., XI, 1), y sin dificultad se echa de ver su tendencia a desarrollarse en contemplación sobrenatural, como escribe San Juan de la Cruz ([241]): "La fe, dicen los teólogos, es hábito sobrenatural del alma, cierto y oscuro a la vez. La razón de su oscuridad es que

([241]) *Subida del Monte Carmelo*, l. II, c. 3 y 9.

nos inclina a creer verdades reveladas por el mismo Dios, y están muy sobre las luces naturales y exceden a todo humano entendimiento... El brillo del sol nos deslumbra a veces y nos ciega. Lo propio acaece con *la luz de la fe*, que *por su intensidad está infinitamente más alta que la de nuestro entendimiento*... Y esto es así porque la fe produce una noche oscura en el alma que ilumina: «et nox illuminatio mea in deliciis meis» (Salm. 138). La noche de la fe debe ser también nuestra guía en las delicias de la contemplación y de la unión con Dios; el objeto que nos presenta oscuramente aquí abajo es la Ssma. Trinidad a la que sin velo contemplaremos en la eternidad."

Esta doctrina supone claramente que la fe infusa es esencialmente sobrenatural por el objeto formal que la especifica: si tal objeto fuera accesible sin la virtud infusa de la fe, ésta sería inútil; igualmente lo serían la esperanza y la caridad infusas; sería suficiente con poseer la buena voluntad natural de que hablaban los pelagianos (cf. *De Revelatione* y *Perfection chrétienne et contemplation*, t. I, pp. 63-88).

CAPÍTULO SEXTO

LA PREDILECCIÓN DIVINA Y LA SALVACIÓN

Para mejor comprender lo que debe ser el sentido del misterio, especialmente para el teólogo, vamos a ver hasta dónde llegó en Santo Tomás, según se puede echar de ver por lo que escribió sobre el gran problema de la predilección divina y la salvación que todos tienen en su mano conseguir.

Hemos dicho antes (c. IV), que en cuestión tan dificultosa Santo Tomás, siguiendo las huellas de San Agustín, sostiene firmemente, contra el pelagianismo y semipelagianismo, que *nadie sería mejor que otro hombre si no fuera más amado por Dios, causa de todo bien* (242); y por otra parte afirma con no menor decisión aquello que el protestantismo y el jansenismo ignoraron: que *Dios nunca manda lo imposible*, y que siempre hace *real y prácticamente posible hic et nunc* a los adultos el cumplimiento y guarda de sus preceptos. Cosa que el concilio de Trento declara con las mismas palabras de San Agustín (243).

(242) SANTO TOMÁS, I, q. 20, a. 3.

(243) El concilio de Trento (DENZ., 804) enseña esta doctrina contra los protestantes, citando las palabras de San Agustín (*De natura et gratia*, c. 43, n. 50): "*Deus impossibilia non jubet, sed jubendo monet et facere quod possis et petere quod non possis*"; y añade: "et adjuvat ut possis; *cujus mandata gravia non sunt* (I Joan., V, 3), cujus *jugum suave est et onus leve* (Matth., XI, 30). Del mismo modo ha sido condenada la proposición contradictoria, que es la primera de las cinco proposiciones de Jansenio (DENZ., 1092). Y en verdad, si Dios ordenara lo imposible, no sería justo ni misericordioso.

Es cierto de toda certeza que, en el Calvario, fué *real y prácticamente posible al mal ladrón el cumplimiento de su deber;* y que el bueno, *que de hecho cumplió el suyo,* fué más amado y más socorrido por Dios. "Quis enim te discernit? Quid autem habes quod non accepisti?" (I Cor., IV, 7).

Mas en la medida que cada uno de estos principios es cierto, es oscura su íntima conciliación. Para comprenderla con claridad, sería preciso ver cómo se concilian en la eminencia de la Deidad o vida íntima de Dios, *la infinita Justicia, la infinita Misericordia y la soberana Libertad,* que quiso tener misericordia del uno más bien que del otro, sin que por eso dejara de hacer posible al malo el cumplimiento del deber.

Vamos a examinar aquí los textos más notables de Santo Tomás acerca de los dos aspectos opuestos de este misterio, y sobre todo aquello que, al pretenderlos conciliar, está oculto a la humana inteligencia, y aun a la angélica, antes de haber llegado a la visión beatífica.

Dios nunca manda lo imposible, antes hace realmente posible a todo adulto el cumplimiento del deber

Este principio, ignorado totalmente por los primeros protestantes y por los jansenistas, es recordado con frecuencia por San Agustín, particularmente en el célebre texto de su tratado *De Natura et gratia,* c. 43, n. 50.

Trátase de un principio evidente en el orden racional, pues Dios no sería ni bueno, ni sabio, ni justo, ni misericordioso, si una sola vez ordenara *lo imposible;* el pecado sería en tal caso *inevitable,* de modo que dejaría de ser pecado y digno de castigo. Esto no sería justicia, antes crueldad.

Esta verdad, evidente en el orden racional, está confirmada por la revelación de mil maneras; particularmente por dos textos de la Escritura que cita el concilio de Trento, loc. cit.: "*Mi yugo es suave y mi carga liviana*" (Mat., XI, 30); "Amar a Dios es guardar sus mandamientos: y *sus mandamientos no son pesados*" (I Joan., V, 3). Todo aquel que de hecho resiste a esos mandamientos, hubiera podido cumplirlos.

Santo Tomás (*in Matthaeum,* XI, 30) dice que si el yugo del Señor es al principio difícil de llevar, con el tiempo se hace liviano para quien ama a Dios, aun en las circunstancias más dificultosas ([244]).

En la *Suma Teológica* (I, II, q. 106, a. 2, ad 2) Santo Tomás escribe: "Si quis post acceptam gratiam novi Testamenti peccaverit, majori poena est dignus, tamquam auxilio sibi dato non utens: *nova enim lex quantum est de se, sufficiens auxilium dat ad non peccandum:* La nueva Ley nos da el socorro necesario para no pecar."

Es muy cierto además que, si bien el justo puede pecar, y peca a veces, la gracia habitual y las virtudes infusas que de ella derivan le dan la facultad de realizar actos meritorios y dignos de la vida eterna; y que esta facultad va en aumento con la gracia actual suficiente, la cual suscita un buen pensamiento, y luego un buen deseo, que inclina moralmente al hombre a la elección del bien ([245]).

Sostener que la gracia suficiente, que comunica *la facultad real* de cumplir los preceptos, no es verdaderamente suficiente *porque no hace que los cumplamos de hecho,* es lo mismo que decir que no es suficiente porque no es eficaz de hecho; mas en tal caso, lo mismo se podría decir que el arquitecto, que actualmente no levanta una casa, no está capacitado para levantarla nunca. Si esto fuera verdad, *nunca podríamos* hacer sino lo que hacemos actualmente. No existiría *potencia real* sino cuando existe *el acto,* como en la antigüedad lo enseñaban los filósofos de Megara, contra los que Aristóteles estableció la

([244]) "Omnia gravia et impossibilia levia facit amor. Unde si quis bene amat Christum, nihil est ei grave, et ideo lex nova non onerat" (*Loc. cit.; item,* I, II, q. 107, a. 4).

([245]) I, II, q. 109, a. 1 y 2: distingue muy claramente la gracia habitual (y las virtudes infusas) de la gracia actual "*qua* homo movetur ad bene agendum".

distinción entre potencia y acto ([246]). El que está *sentado*, posee la *potencia o poder real* de levantarse, no el acto; y quien está de pie, tiene la *potencia real* de sentarse, y no le es posible estar sentado y de pie al mismo tiempo ([247]).

Afirmar que la gracia suficiente, que comunica *el poder real* de realizar un acto meritorio, no es suficiente, ni hace realmente posible ese cumplimiento, es lo mismo que decir *que el que duerme está ciego*. Pero la verdad es que el que duerme, aunque de hecho no vea en este momento, puede ver.

***

Santo Tomás dice muy acertadamente que *si un hombre*, con el auxilio de la gracia actual proveniente, *hace lo que puede, Dios no le rehusa la gracia habitual o santificante* ([248]). Aunque se trate de un salvaje nacido en los bosques y sin que haya oído jamás la predicación del Evangelio, si obra con rectitud y, ayudado por la gracia preveniente, se comportó como su conciencia le dicta, ese tal recibirá otros socorros, y será llevado, de gracia en gracia, a la fe y a la justificación, por caminos que Dios conoce; y finalmente a la salvación ([249]).

([246]) *Metaph.*, l. IX, c. 3. Comm. S. Thomae, lec. 3.
([247]) *Ibid.*
([248]) Cf. I, II, q. 109, a. 6, ad 1: "Conversio hominis ad Deum fit quidem per liberum arbitrium: et secundum hoc homini praecipitur, quod se ad Deum convertat; sed liberum arbitrium ad Deum converti non potest, nisi Deo ipsum ad se convertente, secundum illud Jeremiae XXXI, 18: *Converte me et convertar, quia tu Dominus Deus meus.* Et Threnorum, c. ultimo, 21: *Converte nos Domine ad te et convertemur.*"
([249]) Cf. I, II, q. 89, a. 6: "Cum usum rationis habere incoeperit... primum quod tunc homini cogitandum ocurrit est deliberare de seipso. Et siquidem seipsum ordinaverit ad debitum finem, per gratiam consequetur remissionem peccati originalis." *De Veritate*, q. 14, a. 11, ad 1 (texto que los jansenistas olvidaron): *"Hoc ad divinam Providentiam pertinet, ut cuilibet provideat de necessariis ad salutem*, dummodo ex parte ejus non impediatur. Si enim aliquis taliter nutritus (in silvis), ductum naturalis rationis sequeretur in appetitu

El hecho de que Dios niegue la gracia eficaz de la conversión *(denegatio divinae gratiae, vel substractio gratiae)* ([250]) es una pena que presupone un pecado al menos inicial, una resistencia a la gracia suficiente preveniente; en consecuencia esta divina sustracción o rechazo ha de distinguirse con cuidado de la *permisión divina* de esta falta. Confundirlas, sería admitir el principio de la doctrina calvinista ([251]).

***

Síguese de estos principios, según lo admiten comúnmente los tomistas, que *la gracia eficaz*, que es causa de un acto imperfecto como la atrición, es *suficiente* para un acto perfecto como es la contrición. Da ella el poder pró-

boni et fuga mali, certissime tenendum est, quod ei Deus vel *per internam inspirationem revelaret* quae sunt ad credendum necessaria, vel aliquem praedicatorem fidei ad eum dirigeret, sicut missit Petrum ad Cornelium." Pío IX se expresa en términos parecidos en la Encíclica *Quanto conficiamur moerore*, 10 de agosto de 1863 (Cf. DENZINGER, *Enchir.*, n. 1677).

([250]) Acerca de la *Subtractio gratiae* o *denegatio gratiae*, totalmente diferente de la permisión divina del pecado, véase SANTO TOMÁS, I, II, q. 79, a. 3: Utrum Deus sit causa excoecationis et indurationis: "Deus proprio suo judicio lumen gratiae non immittit illis, *in quibus obstaculum invenit.*" Item ad 1: "Cum excoecatio et induratio ex parte *subtractionis gratiae* sint quaedam poenae, ex hac parte eis homo non fit deterior; sed *deterior factus per culpam*, haec incurrit, sicut et coeteras poenas." Mas el misterio vuelve a presentarse en el sentido de que esta falta no la hubiera el hombre cometido si Dios no la hubiera permitido, y en este hombre más bien que en el otro.

([251]) Sobre la cuestión de la divina permisión del pecado, véase I, II, q. 79, a. 1: "Contingit quod aliquibus non praebet auxilium ad evitandum peccatum, quod si praeberet, non peccarent: sed hoc totum facit secundum ordinem suae sapientiae et justitiae..." Dios *no está obligado* a impedir siempre que falte a su deber una criatura naturalmente defectible; mas puede permitir esa defección o caída en vista de un bien mayor. Cf. I, q. 22, a. 2, ad 2; q. 23, a. 5.

ximo de realizarlo, sin hacer por eso que tal acto de contrición llegue a ser un hecho. En otros términos: la gracia llamada suficiente en relación a un acto perfecto, es eficaz relativamente a otro menos perfecto.

También se sigue de aquí que la gracia eficaz (por ejemplo, de la contrición) va ofrecida en la gracia suficiente (relativa al mismo acto), como el fruto va ofrecido en la flor. Mas el pecado puede hacer estéril la gracia suficiente, como el granizo que cae sobre un árbol en flor, malogrando sus esperanzas.

El pecado no se producirá ciertamente sin la divina permisión, y, cometido, será seguido de la pena; en primer lugar por sustracción divina de la gracia, que no se ha de confundir con la divina permisión del pecado, ya que es claro que ésta precede a la falta, en lugar de venir después.

Y tenemos aquí de nuevo el claroscuro. Es claro que ha de haber una gracia suficiente que haga posible el cumplimiento de los mandamientos, y que si no se opone resistencia a esta gracia suficiente, no faltará la gracia eficaz [252]. Pero la oscuridad consiste en esto: *el hecho de resistir* a la gracia suficiente preveniente *es ya un mal*, una deficiencia, que no puede provenir de Dios, sino únicamente de nuestra defectibilidad, o sea de la causa segunda deficiente. En cambio *el hecho de no oponer resistencia* a esa gracia *es ya un bien;* y por consiguiente no proviene únicamente de nosotros, sino también y principalmente de Dios que es causa de todo bien [253]. El misterio, pues, consiste en esto: ¿Cómo puede Dios permitir que fulano resista a la gracia, al mismo tiempo que a otro concede el que no oponga resistencia? Este es el misterio que San Agustín expresaba así: "*Quare hunc trahat et illum non trahat, noli velle dijudicare, si non vis errare*" (In Joannem, tr. 26).

([252]) I, II, q. 112, a. 3.

([253]) SANTO TOMÁS, in *Ep. ad Hebr.*, XII, lec. 3: "Hoc ipsum quod aliquis non ponit obstaculum gratiae, ex gratia precedit."

Un hombre no sería mejor que otro si no fuera más amado por Dios.

Por aquí somos conducidos al segundo aspecto del misterio; ¿De dónde procede, en último término, que fulano sea *mejor* que el otro?

La razón filosófica, si no anda descarriada, se basta para respondernos que *Dios*, Soberano Bien, es la *fuente de todo bien finito;* que las criaturas son buenas porque Dios les desea el bien y lo produce en ellas, ayudándolas a ser mejores. Síguese de ahí que ninguno se haría *mejor* que otro si no fuera más amado por Dios, y si Dios no hubiera desde toda la eternidad determinado concederle *mayores gracias y bienes*. Tal responde la recta razón, aun en el orden natural.

La Sagrada Escritura enseña lo mismo en el orden de la gracia.

El Salvador, que nos dijo (Joan., xv, 5) "*Sin mí nada podéis hacer*" en orden a la salvación, dijo también, a propósito de la predilección divina para con los pequeñitos, a quienes Dios concede la humildad, porque quiere hacerles rebosar de dones: "Yo te bendigo, Padre mío, Señor del cielo y de la tierra, porque escondiste estas cosas a los sabios y prudentes y las revelaste a los pequeños. Sí, Padre, *yo te bendigo, porque ésta fué tu voluntad, quoniam sic fuit placitum ante te*" (Mat., XI, 25). Y en San Juan (x, 27): "Mis ovejas oyen mi voz; yo las conozco y ellas me seguirán. Y yo les daré una vida perdurable, y *no perecerán y nadie me las arrebatará de entre mis manos;* pues mi Padre, que me las ha dado, todo lo sobrepuja, y *nadie podrá arrebatarlas de la mano de mi Padre.*" Cosa parecida expresó en la oración sacerdotal (Joan., XVII, 12-24): "Guardado he los que tú me diste, y *ninguno de ellos se ha perdido*, sino el hijo de perdición, cumpliéndose así la Escritura... Padre: *yo deseo que aquellos que tú me diste, estén conmigo allí donde yo estoy*, para que contemplen la gloria que tú me has dado."

El comentario de Santo Tomás sobre estos textos de San Mateo y de San Juan pone muy de relieve la predilección divina, así como el que escribió sobre las palabras de San Pablo que vamos a citar.

San Pablo (I Cor., IV, 7): "Aprended a no entonaros uno contra otro a favor de un tercero (Apolo, Cefas o Pablo). *Porque, ¿qué es lo que te da ventaja sobre otros? O ¿qué tienes que no lo hayas recibido? Y si todo lo has recibido, ¿por qué te jactas como si no lo hubieras recibido?*".

Y a los Filipenses (II, 13): "*Pues Dios es el que obra en vosotros por su beneplácito, no sólo el querer, sino el ejecutar.*" A los Efesios (IV, 7): "A cada uno hásenos dado la gracia *según la medida del don de Cristo.*" Y a los Romanos (IX, 14): "Pues ¿qué diremos a esto? ¿Por ventura cabe en Dios injusticia? En modo alguno. Pues dice a Moisés: *Usaré de misericordia con quien me pluguiere usarla: y tendré compasión de quien querré tenerla.* (Éxodo, XXXIII, 19). Así que no es del que quiere, ni del que corre, sino de Dios que usa de misericordia." Y en el capítulo XI, 7, les dice: "¿De aquí, qué se infiere? Que Israel que buscaba la justicia, no la ha hallado; pero la han hallado aquellos que han sido escogidos." Y en el capítulo XII, 3: "Por lo que os exhorto a todos vosotros, en virtud de la gracia que me ha sido dada, a que en vuestro saber no os levantéis más alto de lo que debéis, sino que os contengáis dentro de la moderación, *según la medida de fe que Dios ha repartido a cada cual.*"

***

Todas estas palabras inspiradas resúmense en este principio: *Siendo el amor que Dios nos tiene la causa de todo bien, nadie sería mejor que su vecino si no hubiera sido más amado por Dios.* Que es el principio de predilección tal como lo formula Santo Tomás (I, q. 20, a. 3): Utrum Deus aequaliter diligat omnia: "*Cum amor Dei sit causa bonitatis rerum, ut dictum est, non esset aliquid alio melius, si Deus non vellet uni majus bonum quam alteri.*" *Ibíd.*, a. 4, An Deus semper magis diligat meliora: "Voluntas Dei est causa bonitatis rerum, et sic *ex hoc sunt aliqua meliora, quod Deus eis majus bonum vult.* Unde sequitur quod meliora plus amet." *Ibíd.*, ad 1: "Deus Christum diligit non solum plus quam totum humanum genus, sed etiam magis quam totam universitatem creaturarum, quia scilicet ei majus bonum voluit, quia dedit ei nomen, quod est super omne nomen, ut verus Deus esset." Dios ama a Jesucristo más que a todo el humano linaje, y más que a todo el universo, pues lo predestinó a ser su Unigénito; y esto antes de la previsión de ningún mérito del Salvador, ya que estos méritos suponen la filiación divina.

Este principio de predilección así formulado contiene virtualmente todo el tratado de la predestinación (I, q. 23, a. 2, 3, 4, 5) y el de la gracia, bien se trate de la gracia habitual y sus grados, bien de la actual, suficiente o eficaz (254).

No necesitó Santo Tomás gran esfuerzo para dar con ese principio, ya en la Escritura, ya en el segundo Concilio de Orange contra los semipelagianos, o bien en las

(254) Véase, a propósito de la eficacia de la moción divina, a SANTO TOMÁS, I, q. 19, a. 8; q. 23, a. 5; I, II, q. 10, a. 4; q. 112, a. 3. En este último artículo escribe: "Intentio Dei deficere non potest, secundum quod Augustinus dicit quod *per beneficia Dei certissime liberantur quicumque liberantur.* Unde si ex intentione Dei moventis est, quod homo cujus cor movet, gratiam (habitualem) consequatur, infallibiliter ipsam consequitur."

Item I, II, q. 112, a. 4: *Utrum gratia sit major in uno, quam in alio.* "Praeparatio ad gratiam non est hominis, nisi in quantum liberum arbitrium ejus praeparatur a Deo. Unde *prima causa hujus diversitatis* accipienda est *ex parte ipsius Dei, qui diversimode suae gratiae dona dispensat* ad hoc, quod ex diversis gradibus pulchritudo et perfectio Ecclesiae consurgat... Unde Apostolus dicit ad Ephes., IV, 7: unicuique data est gratia secundum mensuram donationis Christi. Item, in Mat., XXV, 15: "Qui plus conatur, plus habet de gratia; sed *quod plus conetur, indiget altiori causa.*" It., in *Epist. ad Ephes.*, IV, 7.

obras de San Agustín. Escribe éste (De dono perseverantiae, c. 9): "¿Por qué, entre dos adultos, éste es llamado a convertirse, y aquél no? ¿Por qué este niño recibe con el bautismo el perdón del pecado original, y el otro se queda sin bautizar? Los juicios de Dios son inexcrutables (255)."

(255) "*Ex duobus itaque parvulis* originali peccato pariter obstrictis, cur iste assumatur et ille relinquatur; et *ex duobus aetate jam grandibus impiis*, cur iste ita vocetur, ut vocantem sequatur, ille autem aut non vocetur, aut non ita vocetur, inscrutabilia sunt judicia Dei. *Ex duobus autem piis*, cur huic donetur perseverantia usque in finem, illi autem non donetur, inscrutabiliora sunt judicia Dei. Illud tamen fidelibus debet esse certissimum, hunc esse ex praedestinatis, illum non esse. *Nam si fuissent ex nobis*, ait unus praedestinatorum, qui de pectore Domini biberat hoc secretum, *mansissent utique nobiscum.*" Cf. ibíd., c. 12.

(256) Cf. Concilio de Orange: DENZINGER, *Ench.*, n. 182, can. 9: "Quoties bona agimus, Deus in nobis atque nobiscum, ut operemur, operatur" (ex 22 sententia S. Prosperi); n. 185: "Quales nos diligat Deus: Tales nos amat Deus, quales futuri sumus ipsius dono, non quales sumus nostro merito" (ex 56 sent. S. Prosperi; n. 193): "Nulla facit homo bona quae non Deus praestat, ut faciat homo" (ex 412 sent. Sancti Prosperi).

De un texto de San Próspero fué también sacado el canon 3º del concilio de Quiersy (Carisiacum). DENZINGER, *Ench.*, n. 318: "Deus omnipotens *omnes homines* sine exceptione *vult salvos fieri* (I Tim., II, 4), licet non omnes salventur. Quod autem *quidam salvantur, salvantis est donum;* quod autem *quidam pereunt, pereuntium est meritum.*" La penúltima proposición es un enunciado del principio de predilección: "Quod *quidam salvantur salvantis est donum.*"

También el concilio de Tuzey, en el 860, que dió término a las controversias provocadas por Godescalco, enuncia, para comenzar, este principio que aclara todo el problema: "*In caelo et in terra omnia quaecumque voluit* (Deus) *fecit* (Ps. 134). *Nihil enim in caelo et in terra fit, nisi quod ipse aut propitius facit* (si se trata de un bien) *aut fieri juste permittit*" (tratándose de un mal). Cf. P. L., t. 126, c. 123.

En otros términos: ningún bien acaece de hecho, que Dios no lo haya querido eficazmente; así como ningún mal que no lo haya permitido Dios. Santo Tomás dice igualmente (I, q. 19, a. 6, ad 1): "Quidquid Deus *simpliciter* vult, fit."

San Próspero expone la misma doctrina en fórmulas que copió el concilio de Orange (256).

En la *Ciudad de Dios* (l. XII, c. 9), San Agustín, hablando, no sólo de los hombres, sino también de los ángeles, escribe: "*Si utrique* (angeli, v. gr. Michael et Lucifer) *boni aequaliter creati sunt*, istis mala voluntate cadentibus, illi *amplius adjuti* ad eam beatitudinis plenitudinem, unde se nunquam casuros certissimi fierent, pervenerunt. Si bien todos los ángeles fueron creados igualmente buenos, mientras que unos cayeron por su mala voluntad, los otros, *con mayor ayuda*, consiguieron llegar a la perfecta beatitud de la que tienen la seguridad de no caer jamás (257)." En este mismo capítulo prueba San Agustín que ninguna criatura puede *hacerse mejor* que otra, sin ser más amada y socorrida por Dios: "nisi ille qui bonam naturam, ex nihilo, sui capacem fecerat, ex seipso *faceret implendo meliorem* prius faciens excitando avidiorem". "La voluntad de los ángeles, por muy excelente que fuera, nunca hubiera pasado de ser un deseo estéril, si Aquel que de la nada hizo a esa naturaleza capaz de Él mismo, no la hubiera hecho más excelente llenándola de sí mismo, después de haber excitado en ella un anhelo más ardiente de poseerle." Ningún buen suceso acaece, que Dios no lo haya querido, ni ninguno malo que no lo haya permitido Dios.

San Agustín escribe en la misma obra (l. XIV, c. 17): "¿Quién osará decir ni pensar que no hubiera estado en la mano de Dios el impedir la caída del hombre o del ángel?" De hecho Dios permitió la caída de Lucifer, sin provocarla; así como también evitó a San Miguel una caída semejante, ayudándole a llegar al término de su carrera, de lo que el Santo Arcángel, lo mismo que todos los elegidos, tendrá que darle gracias eternamente. Los elegidos han

(257) Sobre este texto de San Agustín, véase lo que han escrito muchos tomistas al principio de sus tratados de la gracia, con este título: "Utrum tam Adamo quam angelis fuerit necessaria gratia per se efficax ad perseverandum?" Ver Juan de Santo Tomás, Gonet, Salmanticenses, Billuart.

sido indudablemente más amados; y esto en virtud de este principio que no podía pasársele por alto a la altísima contemplación de San Agustín: "Siendo el amor de Dios la causa de todo bien, nadie sería mejor que su vecino, si no fuera más amado por Dios." Al formular Santo Tomás este principio de predilección (I, q. 20, a. 3 y 4), no hacía sino repetir lo que San Agustín había enseñado al comentar ciertos profundos textos de los salmos que nos enseñan que *Dios es el autor de todo bien,* que *ningún bien* acontece que no lo haya *querido* Dios, así como *ningún mal,* que Dios no lo haya *permitido* (258).

***

Este principio de predilección es *absolutamente universal,* y sin excepción posible, como todo principio metafísico. Aplícase a todos los actos buenos naturales o sobrenaturales, fáciles o dificultosos, tanto en el estado de inocencia, como después del pecado original; al ángel y al hombre. Por esta razón Santo Tomás lo formula de la manera más universal.

La absoluta universalidad o valor metafísico de este principio se les pasó por alto a los molinistas, así como también, —cosa que a veces se ha echado en olvido—, a sus adversarios los jansenistas. Jansenio sostenía que el principio de predilección (junto con la gracia eficaz, inseparable de él) no era aplicable sino al hombre caído, *titulo infirmitatis,* et non *titulo dependentiae a Deo.* Según él no sería válido ni para los ángeles, ni para el hombre en estado de inocencia.

Lo mismo opinaron los agustinianos Noris y Berthi, escritores de la época del jansenismo, aun admitiendo contra él la gracia suficiente y el libre albedrío en el hombre

(258) Cf. San Agustín, *Retract.,* l. I, c. 9: "Quia *omnia bona,* et magna et minima *ex Deo sunt,* sequitur ut ex Deo sit etiam *bonus usus liberae voluntatis*", tanto en los ángeles, como en los hombres.

caído. Si esto fuera cierto, San Miguel, por su libre elección, hubiera sido *mejor* que Lucifer sin necesidad de haber sido *más amado* y más eficazmente socorrido por Dios. Tampoco los ángeles que se mantuvieron fieles al Señor habrían sido *más amados* que los rebeldes. Mas es cosa clara que *el elegido por Dios (electus a Deo)* es, por el hecho de tal elección, más amado *(magis dilectus),* según la noción misma de la elección divina que supone la dilección o predilección (259).

Todavía es mayor el atentado de Molina contra el principio de predilección, cuando escribe en su *Concordia,* q. 14, a. 13, disp. XII: "Fieri potest, ut duorum, qui *aequali auxilio* interius a Deo vocantur, unus pro libertate sui arbitrii convertatur, et alter in infidelitate permaneat... Imo fieri potest ut aliquis praeventus et vocatus *longe majori auxilio,* pro sua libertate non convertatur, et alius cum longe minori convertatur (260)." Y en fórmula más breve: "Auxilio gratiae *aequali, imo minori,* potest quis adjutus resurgere, quando alius majori non resurgit, durusque perseverat." Lo cual equivale a negar la eficacia intrínseca de la gracia llamada eficaz, que va seguida de su efecto. Esta actitud de Molina es atenuada por el congruísmo de Suárez, según el cual el principio de predilección continúa siendo considerado como algo relativo, ya que la "gracia congrua" no es eficaz por sí misma.

El congruísmo de Sorbón, propuesto en el siglo XVIII por Tournely y por muchos otros, negaba asimismo la universalidad del principio en cuestión, pues sostenía que la gracia intrínsecamente eficaz, necesaria para el cumplimiento de actos meritorios *difíciles,* no lo es en los *fáciles.* Estos teólogos admitían de ese modo que, de dos hombres *igualmente amados y socorridos* por Dios, a veces

(259) Santo Tomás, I, q. 23, a. 4: "*Dilectio* praesupponitur *electioni* secundum rationem, et electio praedestinationi." Y esto en virtud del mismo principio: "Voluntas Dei, qua vult bonum alicui *diligendo,* est *causa,* quod illud bonum ab eo prae aliis habeatur."

(260) Cf. *Concordia liberi arbitrii,* edic., París, 1876, págs. 51 y 565.

uno de ellos, mediante un acto fácil, hácese *mejor* que el otro.

Esta doctrina que, inconscientemente trata de suprimir aquí el misterio, y que muchos juzgaron aceptable bajo el punto de vista práctico, continuaba encerrando en sí, desde el punto de vista especulativo, todas las dificultades del molinismo respecto a los actos fáciles, y todas las oscuridades del tomismo respecto a los difíciles. Y no pasa de ser un eclecticismo que se queda a medio camino de la cuesta, cuando sería necesario llegar mucho más arriba.

Como ya lo hemos dicho anteriormente, *el hecho de no resistir a la gracia es un bien;* y por consiguiente es imposible que provenga únicamente de nosotros, y no de Dios a la vez. Mientras que *el oponerle resistencia es un mal,* que sólo puede radicar en la defectibilidad de la causa deficiente, supuesta la permisión divina, que permite este mal sin ser causa de él ([261]), y lo permite en tal hombre, y en otro no.

Misterio de la conciliación íntima de la Justicia, de la Misericordia y de la soberana libertad.

¿Cómo conciliar estos dos principios que acabamos de examinar, y que, tomados independientemente el uno del otro, son absolutamente ciertos, tanto en el orden natural, como en el de la gracia? Por una parte, "*Dios nunca manda lo imposible,* y hace realmente posible a todos los adultos el cumplimiento de sus mandamientos". Por otro lado, "siendo el amor de Dios la causa de todo bien, *nadie sería mejor que otro, si no fuera más amado por Dios*".

La conciliación íntima de estos dos principios no es

([261]) En otro lugar hemos tratado ampliamente de esta cuestión. Cf. *La grâce infailliblement efficace par elle-même et les actes salutaires faciles;* "Revue Thomiste", nov.-dic. de 1925 y marzo-abril de 1926; ídem artículo *Prédestination* del *Dictionnaire de Théologie catholique.*

otra que la conciliación de la Justicia infinita, con la infinita Misericordia y la soberana Libertad. San Agustín dice, en efecto: "Cuando se concede a algunos la ayuda de la gracia, concédeseles *por misericordia;* el que se les niegue a otros, es *por justicia,* como pena de un pecado anterior, o al menos del pecado original ([262])." Este texto lo cita Santo Tomás ([263]), y todos los teólogos se lo saben de memoria.

Ahora bien, a ninguna inteligencia creada, humana o angélica, es dado comprender, antes de haber llegado a la visión beatífica de la divina esencia, cómo se concilian íntimamente, *en la eminencia de la Deidad* o vida íntima de Dios, la Misericordia infinita, la infinita Justicia y la soberana Libertad. Aun los que contemplan a Dios cara a cara, y comprenden que su Justicia y su Misericordia *se identifican realmente, sin destruirse,* en la Deidad, no pueden entender por qué razón el divino beneplácito se fijó en Pedro más bien que en Judas; es que se trata de un acto de soberana libertad ([264]). Esto es lo que tienen presente los santos, cuando dicen: no hay pecado que otro hombre haya cometido, que nosotros *no podríamos cometer* por nuestra flaqueza, si nos halláramos en las mismas circunstancias y bajo idénticas influencias; y *si hemos perseverado,* es porque Dios nos ha sostenido y nos ha protegido su misericordia ([265]).

Por esta misericordia Dios levanta *con frecuencia* a los pecadores, y a algunos los levanta para que no caigan ya más. He aquí el terrible, a la vez que amoroso misterio de la predestinación.

El hombre que tantas veces ha sido perdonado por la misericordia divina y vuelve a caer, debe preguntarse lleno de temor: ¿después de tantas ingratitudes, me concederá una vez más el Señor la gracia eficaz, que levanta? Dios

([262]) *De Correptione et gratia,* c. 5; *Epist.* 190 (157), c. 3; *De praedestinatione sanctorum,* c. 8 (9).
([263]) II, II, q. 2, a. 5, ad 1.
([264]) I, q. 23, a. 5, ad 3.
([265]) Son conceptos de San Agustín.

es libre de hacerlo, con éste, cien veces y dejarlo al fin en su pecado; y al otro tenderle la mano una vez más, dándole la gracia de perseverar hasta el fin.

Al obrar así, a nadie priva el Señor de lo que le debe. Como nota Santo Tomás (I, q. 23, a. 5, ad 3), en la parábola de los obreros de la última hora (Mat., XX, 13), dijo el Señor a uno de los que habían trabajado desde la mañana, y murmuraba: "*Amigo: ninguna injusticia cometo contigo;* ¿no te habías contratado en un denario? Toma lo que te pertenece y vete en paz, que libre soy yo de dar a este último lo mismo que a ti. *¿No puedo distribuir mis bienes como me pareciere oportuno?* ¿Ha de ser tu ojo malo, porque yo soy bueno?".

Tal es la respuesta de la soberana libertad, que echa en las almas la divina semilla, más o menos abundante y buena, según su beneplácito, sin cometer injusticia contra nadie. En el orden de los dones gratuitos, libre es de dar más a éste, y a aquél menos, como bien le pareciere, dice Santo Tomás, *(Ibíd.)*.

San Pablo escribe asimismo a los Romanos (IX, 20-24): "Mas, ¿quién eres tú, oh hombre, para reconvenir a Dios? Un vaso de barro dice acaso el que lo labró: ¿Por qué me has hecho así? Pues qué, ¿no tiene facultad el alfarero para hacer de la misma masa un vaso para usos honrosos, y otro para usos viles? *Si Dios queriendo mostrar su enojo* (es decir su vengadora justicia) y hacer patente su poder, sufre con mucha paciencia a los vasos de ira, dispuestos para la perdición, *a fin de manifestar las riquezas de su gloria en los vasos de misericordia,* que él preparó para la gloria, y a los que ha llamado a ella, como a nosotros, no solamente de entre los judíos, sino también de entre los gentiles, (dónde está la injusticia)?". Aplícase esta doctrina no sólo a los pueblos, sino también a los individuos, de los cuales es dice (Ephes., I, II): "*Por él fuimos también nosotros llamados por suerte, habiendo sido predestinados según el decreto de aquel que hace todas las cosas conforme al designio de su voluntad.*" *Item.* Ephes., I, 5; Rom., VIII, 29, 30.

Estamos ante un misterio inaccesible a cualquier inteligencia creada. Difícil es hablar de él con más acierto que lo ha hecho Santo Tomás (I, q. 23, a. 5, ad 3). Trátase, desde luego, de uno de los claroscuros más sublimes de la teología; mas para no desviar, la especulación teológica debe hacer aquí punto final, en silenciosa consideración.

La permisión divina del pecado es distinta de la sustracción de la gracia.

Hácese todavía más oscuro el misterio, si queremos remontarnos hasta *la permisión del primer pecado,* ya que la del segundo es en cierto modo como una pena del primero. Mas la permisión del primer pecado en modo alguno puede envolver el concepto de *pena.* Y si se la confundiera con *la sustracción divina de la gracia,* que es una pena, habría que concluir lógicamente, que es posible *una pena antes de la falta:* esta doctrina es el principio del calvinismo. Vamos a detenernos, aunque no sea sino breves momentos, en este punto particularmente misterioso; ya que la más leve desviación en los principios nos conduciría a errores de la mayor trascendencia.

La dificultad radica, sobre todo, en el hecho de que la divina permisión del pecado implica o trae como consecuencia el que Dios no nos conserve en el bien. En efecto, si Dios conservara en el bien a una voluntad, al modo como la conserva en la existencia, nunca habría lugar al pecado. Santo Tomás escribe (I, II, q. 79, a. 1): "Contingit quod Deus aliquibus *non praebet* auxilium ad evitandum peccata, quod si praeberet, non peccarent; sed hoc totum facit secundum ordinem suae sapientiae et justitiae, cum ipse sit sapientia et justitia. Unde *non imputatur ei quod alius peccet* sicut causae peccati: sicut gubernator non dicitur causa submersionis navis ex hoc quod *non gubernat* navem, nisi quando *subtrahit* gubernationem *potens et debens* gubernare." *Permitió* Dios el pecado en Lucifer más bien que en el arcángel San Miguel, así como podía per-

mitir que una criatura falible cayera, y no estaba obligado a impedir esta caída, ni a conservar perpetuamente a esa criatura en el bien. De haberlo estado, el pecado no hubiera existido jamás. Pero lo cierto es que el pecado es un hecho, y que no proviene de Dios, sino de la deficiencia de la criatura.

Lo que principalmente importa considerar aquí es que la divina permisión del pecado (junto con la no conservación en el bien, que es consecuencia) no se puede decir *un mal*; es un *no-bien* (en vista de un bien superior); mientras que *la sustracción divina* de la gracia es *un mal*: el mal de la pena, que siempre supone el de la falta, al menos inicial ([266]).

Diferencia entre no dar y rehusar.

Para dar alguna luz acerca de este problema, comencemos por aclarar la diferencia que hay entre *no dar* y *rehusar*, entre no dar un don gratuito y rehusarlo.

En las relaciones entre los hombres, por ejemplo, existe gran diferencia entre *no dar* a alguien la mano, y el *rehusársela* o negarse a dársela. En muchos casos yo *no estoy obligado* a acercarme a tal individuo y tenderle la mano; podría hacerlo llevado de la amabilidad, bondad o condescendencia, sin tener la menor obligación de hacerlo así. Si de hecho no lo hago, y esa persona, que me ha visto alargar a otra la mano, lleva a mal el que no haya hecho con ella lo que hice con mi amigo, no soy yo la causa de ese enojo. Y si luego, al darme cuenta de que estoy ante una persona susceptible, puntillosa, antojadiza y suspicaz, me decido, no sólo a *no ir hacia ella*, sino positivamente a *evitar su encuentro*, la cosa es diferente; porque es cosa muy distinta *non velle* que *nolle*: no querer tratar a esa persona y querer positivamente evitar su trato; dejarla que siga su camino, o evitar toparme con ella; pasar adelante cuando la encuentro en la calle, o tomar otra calle por no encontrarme con ella.

Esta consideración da luz y no poca claridad acerca del problema de la permisión divina del primer pecado del ángel o del hombre. El arcángel San Miguel no sería *mejor* que Lucifer, si no hubiera sido *más amado y socorrido* por Dios, que es la fuente de todo bien. Dios dió hacia él el primer paso, y tendióle, por decirlo así, su mano divina.

No estaba el Señor obligado a tener la misma bondad gratuita, ni la misma condescendencia hacia Lucifer. Ni estaba obligado a darle los mismos socorros eficaces. Si Lucifer lleva esto a mal, Dios no es causa de este enojo. Lo ha permitido solamente, o dejado que fuera realidad. Mas luego, la justicia divina está en su derecho de rehusarle la gracia, en castigo de esa falta.

Para que todo esto suceda basta un instante; como les basta un momento a dos hombres que se encuentran, para que el uno se ofenda de que el otro no le ha tendido su mano. El encuentro instantáneo de dos miradas es suficiente para separar para siempre a un hombre vulgar de un santo, sin que sea éste responsable de tal alejamiento.

Ejemplos de esta naturaleza no son del todo raros en las vidas de los santos; y dan no poca luz en el problema que traemos entre manos.

Pongamos otro ejemplo casero: invitáis a varias personas a vuestra casa; una de ellas, creyéndose la más digna,

([266]) No se ha de confundir la simple *negación* con la *privación* de lo que es debido. Ahora bien, el mal se define, no *negatio boni*, sino *privatio boni debiti*.

Hay mucha diferencia entre el *no-bien* o *menor bien* y *el mal*. Esto se echa de ver, por ejemplo, considerando la distancia que existe entre corta generosidad y pusilanimidad. En un acto bueno y meritorio, pero imperfecto, la imperfección no es un mal, sino falta de bien, *no-bien*, ausencia de una perfección que *no* es *obligatoria, aunque sería muy de desear.*

Si se confundiera *lo menos bueno con lo malo*, se confundirían los dos órdenes del bien y del mal; así como, en consecuencia, el *mal menor* con *un bien;* tal hace quien cree que para mejorar basta con disminuir la velocidad en la caída hacia la inmortalidad.

En otro lugar hemos tratado este problema: *L'Amour de Dieu et la Croix de Jésus*, t. I, págs. 364-390.

ocupa el primer lugar en la mesa, que teníais reservado para otra. Claro está que estáis en vuestro derecho, llegada la hora de comer, de ofrecer el primer puesto a quien le corresponda, como se cuenta en la parábola del Evangelio. Lucifer era, allá en el cielo, uno de los invitados, y quiso alzarse con el primer puesto; la soberbia y la presunción le perdieron, sin que Dios sea en lo más mínimo causa de tal desdicha.

El menor error y la más pequeña confusión entre la permisión divina del pecado y la sustracción de la gracia eficaz, entre *el no-bien* (o falta de bien) y *el mal* de la pena conduciría a los grandes errores de Calvino. *Parvus error in principio, magnus est in fine.*

Este principio explica que ciertas alturas y sublimidades de la verdad parezcan a muchos, vecinas de los mayores errores. Tal confusión radica en que no se presta suficiente atención a la fórmula exacta de esas supremas verdades. La menor desviación cometida en esas alturas arrastraría a una catástrofe, de la misma manera que un mal paso en lo alto de la montaña puede arrastrar al turista imprudente hasta el abismo.

Así se comprende que las objeciones contra tan elevadas verdades parezcan a veces más evidentes que la respuesta justa y precisa que se les da. Acontece en esto que la objeción reposa sobre nuestra manera inferior, superficial, mecánica de ver, esclavos como somos de las cosas y seres sensibles; mientras que la respuesta se funda en lo que hay de más excelso en el misterio inefable contra el que se ha formulado la objeción. Compréndese ésta sin mayor dificultad; mientras que para comprender la respuesta se necesita a veces reposo y mucha reflexión ([267]).

([267]) Puédese echar esto de ver a propósito de esta objeción:
Si la afirmación es causa de la afirmación, la negación lo es de la negación; por ejemplo: la salida del sol es causa del día, y su puesta, causa de la noche.
Es así que la colación o donación de la gracia eficaz es causa del acto meritorio.

Mesura y decisión que Santo Tomás suele emplear en semejantes cuestiones.

Al enfrentarse con tamañas dificultades, procedió Santo Tomás con una mesura y seguridad que no tienen igual sino en su decisión y en lo elevado de su contemplación.

Si se examina al detalle lo que el angélico Doctor escribió acerca de la predestinación ([268]) cuyo resumen hemos procurado hacer en las páginas precedentes; y si se fija la atención, en particular, en el rigor de los dos principios que mutuamente se equilibran y sostienen (el de la salvación posible para todos, y el de la predilección) sin perder de vista las alturas misteriosas hacia las cuales convergen ambos, echaráse de ver que del santo Doctor se puede decir lo que se ha afirmado de un gran contemplativo de los Países Bajos: "Es ágil y móvil como una canción, y fijo como una estrella y como el curso de los astros. *La libertad* y *la seguridad* de sus movimientos fúndense en un único esplendor. Si la una decayera, la otra sufriría no poco. *Su arrojo y su seguridad* lo conducen en sus alas tranquilas y triunfantes. Tal arrojo no lo precipita, ni la seguridad lo encadena: ambas cualidades avanzan de común acuerdo, parten del mismo lugar y encamínanse a idéntico término. Las energías que sobre la tierra parecen enemigas, danse el ósculo de paz en las alturas.

Luego, el no dar a un hombre la gracia eficaz es causa de la omisión del acto meritorio; en otros términos: Dios es causa del pecado de omisión.

Respóndese a esto indirectamente que eso equivaldría a admitir *en Dios* una *negligencia;* y hablar de negligencia divina es una cosa contradictoria. Además se responde directamente: la mayor de la objeción es verdadera, tratándose de una sola causa física, como la salida del sol; pero no lo es, si se trata de una *doble causa,* una de las cuales es *indefectible* y la otra a la vez *libre, defectible* y *deficiente.* En el último caso, el pecado de omisión proviene únicamente de la causa defectible. La permisión divina no es causa, sino sólo *condición,* faltando la cual el pecado nunca llegaría a producirse.

([268]) I, q. 23, a. 5, c. y ad 3.

"El gran contemplativo queda ciego por exceso de luz; la inmensidad pone un sello a sus labios, porque no hay palabras que la expliquen. Las cosas ordinarias pueden contarse; las extraordinarias sólo se pueden balbucir. Estos balbuceos y murmullos inexpresivos, como que buscaran extinguirse entre las sombras y el silencio donde fueron concebidos (269)."

Para terminar, no creemos será inútil recordar cuán profundamente quedó alterado el misterio de que acabamos de hablar, en la antigüedad pagana. A través de tal alteración puede columbrarse, no obstante una cosa muy profunda.

La Esfinge y el enigma.

El pensador que acabamos de citar, ha escrito a propósito de los secretos que nos transmitió el mundo pagano envueltos en tanta confusión:

"Entre los secretos a los que la antigüedad pagana hizo traición, de Maistre hubiera podido añadir el de la Esfinge.

"La Esfinge es un monstruo que propone *el enigma del Destino:* preciso es adivinar el enigma o ser devorado por el monstruo. ¿Hay cosa más absurda? Y, sin embargo, cuánta profundidad está ahí encerrada para quien sepa entender.

"*¡Adivinar!* ¡Singular vocablo de la lengua humana! Porque su contenido y su significado no parecen estar al alcance del hombre (270). Y, no obstante, tienen para él una trascendencia que hace temblar. Para satisfacer a ese significado, no hay camino conocido; pero el que no lo cumpla expónese a desgracias inmensas...

"La vida pone juntas y revueltas las personas y las cosas: el bien y el mal, lo mediocre, lo excelente y lo pésimo, lo

(269) E. Hello, Introducción a la edic. francesa de *Oeuvres choisies de Ruysbroeck.*

(270) Ciertos socorros eficaces de Dios dan la impresión de no estar más a nuestro alcance.

sublime y lo más inmundo; todas estas cosas se entremezclan en la calle, y dan la impresión de encontrarse por pura casualidad... Vívese de fingimientos. Una multitud de velos (la timidez, el disimulo, la ignorancia), ocultan la realidad. Los hombres no se cuentan sus secretos; nunca se desprenden de su uniforme.

"Un hombre que viera desde su ventana la calle por la que hormiguea la gente, se espantaría si considerase las realidades espléndidas o vergonzosas que pasan ante sus ojos ocultando su nombre: muy bien disfrazadas, embozadas, disimuladas... Mas su espanto llegaría a su límite, si ese inteligente contemplador de una muchedumbre muda, reflexionara: mi vida depende, por ventura, de uno de los hombres que por aquí transitan delante de mis ojos... Mas, ¿cómo saber quién es ese hombre?

Todas las cosas advierten al hombre que es preciso adivinar; mas en ninguna encuentra las reglas para adivinar con acierto. De ahí la Esfinge.

"El espectáculo de las cosas que es preciso adivinar, pero cuyos secretos no aparecen, condujo a la antigüedad al borde del abismo, y el abismo atrajo a su presa. Este abismo es *la fatalidad*. Al borde de la fatalidad, mirando a la sima, está la Esfinge, en actitud terrible y misteriosa.

"Si la fatalidad fuera verdad, todas las cuestiones serían insolubles; y la única respuesta adecuada sería la desesperación.

Mas, en general, las cuestiones que parecen tener una respuesta desesperante, son cuestiones mal planteadas; y sus desesperantes respuestas son a menudo *tan superficiales, como parecen profundas* (271).

"En este mundo se presenta a cada instante *una incógnita* que despejar: una X, una gran X que desafía a todos los recursos del álgebra.

La antigua Esfinge quería que no hubiera respuesta.

(271) Esto podría aplicarse a no pocas teorías del idealismo moderno, el de Fichte, por ejemplo, cuando deduce las consecuencias del Kantismo.

Pero la respuesta existe, y nos es dado matar la Esfinge.
¿Cómo ingeniarnos para adivinar?
Un mendigo se acerca y os pide hospitalidad.
¡Si fuera el ángel del Señor!
¡Mas si, al contrario, fuera un asesino!

¿Cómo ingeniarse para adivinar? ¿Será preciso un gran esfuerzo mental, un acto trascendente de inteligencia?

No; el secreto está en esto: adivinar es amar. (El que ama, el que posee la más excelsa de las virtudes, la caridad, el amor de Dios y del prójimo, ese tal posee también los siete dones del Espíritu Santo: sabiduría, inteligencia, ciencia y consejo, mediante los cuales le es dado penetrar y gustar el misterio de las cosas y el de Dios) ([272]).

"La inteligencia, aislada y sola, embárcase en un océano de pensamientos y cavilaciones. Yérguese delante de ella el problema de la vida, y si la aguja de marear ha perdido el norte, si la brújula da vueltas enloquecida, la inteligencia cae con gran facilidad, prácticamente, en la duda; teóricamente, en la fatalidad.

"La antigua Esfinge es la inteligencia, que, impotente, termina en la desesperación y precipítase en la muerte.

"El amor toma más derechamente su camino, llegando, en la práctica, a la luz; teóricamente, a la justicia.

"Esta recompensa que recibe el que adivina, y pierde quien no adivina . . . , encierra una altísima justicia: *una justicia muy superior a la justicia que se rige por un código.*

"El que adivina, recibe su galardón; porque quien adivina es aquel que ama. Mas quien no adivina, no recibe recompensa alguna, porque ese tal nunca ha amado.

"*Quien ama la grandeza* y a la vez ama al caído, adivinará la grandeza que acaso anida en él ([273])." Tal el

([272]) Este paréntesis, que es nuestro, se acomoda a la doctrina de Santo Tomás, para quien los siete dones están en conexión con la caridad, que nos une al Espíritu Santo.

([273]) Es ésta una de las más elevadas aplicaciones del principio tan repetido por Santo Tomás: "*Qualis unusquisque est, talis finis videtur ei.*" El corazón magnánimo adivinará la magnanimidad aun en las calumnias y en las pruebas más atroces.

buen Samaritano en frente de los grandes caídos, calumniados con frecuencia por los mismos que debían tenderles la mano.

Esta página de Hello recuerda ciertas reflexiones de Maistre; por ella se echa de ver que su autor estaba muy poseído del sentido del misterio.

La respuesta del Señor.

Estas palabras: "El que adivina es aquel que ama", hacen pensar en lo que dice el autor de la Imitación (I, 25), a propósito del misterio de la Predestinación, cuando, a quien se llena de congoja al pensar en esta cuestión, le aconseja seguir obrando como si estuviera cierto de ser de los predestinados, amando a Dios y al prójimo; el alma que vive de esta manera encuentra la paz y da con la solución del enigma: "¿Qué harías si supieras que habías de perseverar? *Haz ahora como harías entonces, y estarás muy seguro y gozarás de gran paz.*"

Calvino y Jansenio, en cambio, precipitáronse en el abismo de la fatalidad, a cuyos bordes estaba asomada la Esfinge. No supieron hallar la clave del enigma, por haber pretendido hacer una teología sin amor. Calvino, más que nadie, falseó el sentido del *principio de predilección.* Hizo este principio inconciliable con este otro: *Dios nunca manda lo imposible.* Desfiguró totalmente el amor de Dios, al enseñar que Dios decide imponer la pena (de la sustracción de la gracia) antes de la previsión de la falta. Y esto ya no es justicia, antes una gran crueldad que no es posible conciliar con la misericordia.

Cuán diferentemente se contempla este misterio en el libro de la *Imitación* (III, 58): "Cristo: Hijo mío, guárdate de disputar de altas cosas y de los secretos juicios de Dios; de por qué uno es desamparado y otro tiene tantas

[illegible]olas . . . . Estas cosas exceden a toda humana capacidad . . . Por eso, cuando el enemigo te trajere esto al pensamiento, o algunos hombres curiosos lo preguntaren, responde aquello del Profeta: *Justo eres, Señor, y recto tu juicio* (Salmo CXVIII, 137).

"Tampoco te pongas a inquirir o disputar acerca de los méritos de los santos . . . Yo soy el que crié a todos los santos; Yo les di la gracia; Yo les adorné de la gloria . . . Yo conocí a mis amados antes de los siglos; *Yo los escogí del mundo,* y no ellos a mí. Yo los llamé por gracia y atraje por misericordia; Yo los llevé por diversas tentaciones. Yo les envié grandísimas consolaciones y les di mi perseverancia; Yo coroné su paciencia.

"Yo conozco al primero y al último; Yo los abrazo a todos con amor inestimable; Yo soy digno de ser alabado en todos mis santos; Yo soy digno de ser bendecido sobre todas las cosas y debo ser honrado por cada uno de cuantos he engrandecido y predestinado, sin preceder algún merecimiento suyo . . . Todos son una cosa por el vínculo de la caridad; todos se aman en uno. Y sobre todo, lo que es mucho mejor, más me aman a mí que a sí, y que a todos sus merecimientos; porque sobreponiéndose a sí mismos y libres de su amor propio, se pasan del todo al mío, en el cual también se regocijan con mucho gozo . . . Llenos de la Verdad eterna, arden en fuego de mi amor, que no se puede apagar . . . Gozaos, humildes, y alegraos, pobres, que vuestro es el reino de Dios (Luc., VI, 20), con tal de que andéis por la senda de la verdad."

CAPÍTULO SÉPTIMO

EL ESPÍRITU PURO CREADO Y SUS LÍMITES

No es posible formarse idea cumplida de lo que ha sido el sentido del misterio en un teólogo como Santo Tomás, si no se trae a la memoria el concepto que se formó del espíritu puro creado, de su naturaleza, de su inteligencia, de su voluntad y de la vida de la gracia en él. Que es lo que el santo Doctor expone en su tratado de los ángeles. Vamos a repasar estas enseñanzas, porque hay en ellas ciertas cosas para nosotros, que no lo son para el ángel, por el hecho de ser nuestra inteligencia la inferior entre las inteligencias creadas.

*
**

Afírmaseos nuestra existencia, dice el ángel, por la Escritura, en gran número de pasajes del Antiguo y del Nuevo Testamento; y en particular a propósito del nacimiento del Salvador, de su agonía, su resurrección y su ascensión. Si faltáramos nosotros, la jerarquía de los seres carecería de continuidad. El profeta Daniel (VII, 10) dice que, transportado en espíritu entre nosotros, vió que somos "diez mil veces cien mil, en la presencia de Dios"; quiere con esto decir que somos innumerables como las estrellas del firmamento. Contad las estrellas, si podéis; pensad en las que están como perdidas en las nebulosas, y creed que estáis muy por debajo del número de los ángeles. Ningún trabajo cuesta al Altísimo multiplicar las cosas más excelentes y más bellas, como el sol multiplica sus rayos

y el ave las notas más dulces de su cantinela. Si Jerusalén, Atenas y Roma encierran cosas espléndidas en gran profusión, con cuánta mayor razón las contendrá aquello que forma la cúspide de la creación, donde reina Dios "en el esplendor de los Santos" (Salm., 109, 3).

En este inmenso número de espíritus puros, la más alta jerarquía es la de los ángeles contemplativos que de continuo permanecen en la presencia de Dios, en el más alto grado de la vida unitiva. Vienen a continuación los que hacen de ministros del Altísimo en el gobierno general del mundo; y, en fin, los encargados de la simple ejecución de las órdenes de Dios, como son los ángeles custodios de los individuos, de las comunidades y de las naciones ([274]).

Nosotros fuimos creados todos libremente por Dios, en la hora que bien le pareció; y junto con nuestra naturaleza espiritual, comunicónos la gracia divina que, como un injerto sobrenatural, hácenos partícipes de su vida íntima ([275]). Durante algún tiempo caminamos por las vías de la fe, de la obediencia y del amor. Aquellos que, entre nosotros, permanecieron fieles a esos dones, pasaron de la fe infusa a la visión sobrenatural e inmediata de la divina esencia; los que, por su soberbia y desobediencia, fueron infieles, perdiéronse por siempre jamás ([276]). No hay para ellos redención posible, porque siendo la inteligencia angélica absolutamente intuitiva y no discursiva como la del hombre, nunca vuelve sobre sus pasos una vez tomada una decisión; sino que en ella persevera eternamente, tanto en el bien, como en el mal. En razón de la perfección de nuestro conocimiento, nuestra libre elección participa de la inmutabilidad de la libérrima elección de Dios ([277]).

([274]) Cf. SANTO TOMÁS, I, q. 108.
([275]) I, q. 62, a. 1, 2, 3.
([276]) *Idem*, a. 4, 5; q. 63, a. 4, 5, 6.
([277]) *Idem*, q. 64, a. 2. La intuición angélica, que dirige la elección del ángel, va, no sucesivamente, sino simultáneamente hacia el objeto de su elección. Por esa razón es irrevocable y no puede cambiar por una decisión ulterior. "Liberum arbitrium angeli est flexibile ad utrumque oppositorum ante electionem, sed non post."

Naturaleza del espíritu puro creado.

Nuestra naturaleza es absolutamente espiritual, sin mezcla de materia; si bien esa naturaleza, por haber recibido la existencia, es distinta de ésta ([278]). Ninguno de entre nosotros puede decir: "Yo soy la existencia, la verdad o la vida." *Ninguno de nosotros es su existencia.* Sólo Dios es *"El que Es"*; y sólo Cristo pudo decir: *"Yo soy la Verdad y la Vida."*

Y así como ninguno de nosotros es su existencia, *ninguno es su obrar*, porque el obrar sigue al ser, y el modo de obrar sigue al modo de ser. Nuestra naturaleza o esencia no es sino una *capacidad real de la existencia*; es por consiguiente realmente distinta de nuestra inteligencia, que es una facultad —*real capacidad de intelección*—, y de nuestra voluntad, *capacidad real de querer* ([279]). Por eso ninguno de entre nosotros es el Ser mismo, ni el pensamiento mismo, ni el Amor mismo. En tal sentido todas las criaturas *son, por igual, muy poquita cosa* delante de Dios; entre ellas y el Altísimo hay distancia infinita; mas entre nosotros sólo *distancia finita* nos separa.

Bien que nuestra naturaleza sea realmente distinta de su existencia, y por esa razón infinitamente distante de Dios, es muy grande su nobleza de *ser puramente espiritual*, y por ende incorruptible e inmortal.

Síguese de ahí que no sea posible que haya dos ángeles de la misma especie; porque *sólo la materia* (capaz de tal cantidad, más bien que de tal obra) *puede multiplicar una forma específica* o una naturaleza, como para constituir diversos individuos de la misma especie. Dos gotas de agua, por muy semejantes que sean, son *dos*, porque están constituídas por dos porciones distintas de materia; lo mismo acontece a dos niños gemelos. El espíritu puro creado es pura forma sustancial; por eso no es posible que existan

([278]) I, q. 50, a. 2, ad 3 et q. 54, a. 1 y 2.
([279]) I, q. 54, a. 3.

dos ángeles de la misma especie, pues serían indiferenciados o idénticos; del mismo modo la blancura sería única, si no estuviera *recibida* y realizada en un sujeto material, es decir, si subsistiera como pura cualidad ([280]). Los espíritus puros creados son todos ellos específicamente distintos con más razón que lo son los siete colores del arco iris.

El objeto del conocimiento natural del espíritu puro.

¿Cuál es el objeto propio de nuestra inteligencia?

El objeto de toda inteligencia es el ser inteligible. El objeto *propio* de la inteligencia divina es lo inteligible divino, la divina esencia.

El objeto propio de la inteligencia angélica es *nuestra propia esencia,* en la que naturalmente, como en un espejo, conocemos a Dios. El objeto propio de vuestra inteligencia humana es la naturaleza inteligible de las cosas sensibles ([281]).

Por ser la humana inteligencia la última y *la más imperfecta de las inteligencias,* su objeto propio es asimismo *el último de los inteligibles,* el ser de las cosas sensibles; de la misma manera que el ave nocturna sólo comienza a ver, a la menguada luz del crepúsculo. Por esa razón vuestra inteligencia tiene necesidad de los sentidos, si ha de llegar a su objeto a través de la maraña de lo sensible ([282]). Vuestro conocimiento, por perfecto que sea, nunca pasa de la mediocre claridad crepuscular.

Mientras que vuestras ideas son *abstractas* o extraídas de las cosas sensibles y vuestra inteligencia sólo conoce las cosas espirituales a través de las sensibles, *las nuestras* no son en forma alguna fruto de la abstracción, sino que son una *participación de las ideas divinas,* de las ideas activas mediante las cuales Dios es causa de los seres. De estas ideas

([280]) I, q. 50, a. 4.
([281]) I, q. 12, a. 4.
([282]) I, q. 76, a. 5.

divinas, ejemplares eternos, derivan y nacen, tanto las cosas extramentales como nuestras ideas que nos representan esas cosas. Y como las ideas divinas representan no solamente los caracteres universales de las cosas, sino también aquello que en ellas hay de singular y concreto, así nuestras ideas angélicas son *universales concretos,* que representan, no sólo las naturalezas, sino también los individuos; no solamente al lirio, sino a los lirios; no sólo al hombre, sino a los hombres en su individualidad.

Cada una de nuestras ideas de las cosas inferiores a nosotros es de esa manera como un panorama inteligible, que nos representa visiones inmensas, equivalentes a múltiples ciencias humanas.

Síguese de ahí que nuestro conocimiento no es *discursivo,* sino que está muy por encima del razonamiento, porque nosotros vemos intuitivamente los singulares en lo universal, y las conclusiones en los principios ([283]).

Del mismo modo, para formar nuestros juicios, ninguna necesidad tenemos de componer o unir las ideas o de separarlas como vosotros ([284]). Nuestra intuición intelectual permítenos que al comprender una naturaleza, simultáneamente entendamos sus propiedades; por ejemplo, que en la naturaleza del hombre comprendamos las propiedades del hombre; y asimismo nos es dado ver la existencia contingente de tal hombre en particular, en cuanto deriva de las ideas divinas según la libre disposición de Dios.

¿Cuál es la razón de que no tengamos necesidad de razonar como vosotros? Radica este poder en la penetración de nuestra inteligencia, que nos permite entender de golpe y sin rodeos lo espiritual creado, y en lo espiritual lo sensible, mediante la lumbre superior que nos ilumina; mientras que vuestra inteligencia sólo aprehende directamente lo inteligible de las cosas sensibles, y sólo a través de ellas, las cosas más elevadas.

De donde se sigue igualmente que nosotros no podemos

([283]) I, 58, a. 3.
([284]) *Ibid.*, a. 4.

engañarnos acerca de lo que conviene y de lo que no conviene a la naturaleza *misma* de las cosas; nuestro natural conocimiento comprende también sin dificultad los complicados mecanismos que gobiernan el universo, y que tan maravillosamente armonizados están unos con otros. Lo único que escapa a nuestra penetración son los misterios de la gracia, los futuros contingentes y los secretos de los corazones. Pronto os voy a decir por qué.

Los ángeles superiores, en fin, por la gran lucidez y penetración de su inteligencia, conocen, mediante *un mínimo número de ideas, inmensas regiones del mundo inteligible,* a las que los ángeles inferiores sólo llegan a través de mucho mayor número de ideas y mediante pensamientos múltiples y sucesivos. La sucesión de esos pensamientos tienen por medida, no el tiempo continuo, que mide las evoluciones del sol, sino *el tiempo discreto,* un instante del cual representa un pensamiento, y el instante siguiente, el siguiente pensamiento. Un solo instante de nuestro pensamiento angélico puede corresponder de esa manera a diez, o a cincuenta años de vuestra existencia y aun más, según nos detengamos más o menos tiempo en tal o cual pensamiento.

Mas *nuestro tiempo,* por mucho que sobrepuje a vuestro tiempo, dista infinitamente del *único instante de la inmoble eternidad,* que es la medida de la vida divina. No obstante, la eternidad participada es la medida de la visión beatífica por la que sobrenaturalmente contemplamos a Dios, cara a cara, como él se ve, y le amamos como se ama él. Allá arriba, en la cúspide de nuestra inteligencia y de la de todos los santos, no hay lugar a mutabilidad alguna ni a ninguna sucesión.

Límites del conocimiento natural de los espíritus puros.

Conocemos naturalmente a Dios como a causa propia y única de nuestro ser; y cada uno según una especial virtud del Ser divino. Mas esto permanece en el terreno de

lo abstracto, ya que no hay posible intuición de Dios sin la gracia.

Pero hay algo en Dios que está en absoluto sobre nuestro natural conocimiento, y es *la Deidad* o *su vida íntima.* Comprendemos mucho más claro que el hombre, que Dios es el Ser mismo, la Sabiduría misma, el Amor mismo, la Misericordia, la Justicia y la soberana Libertad. Mas el modo como *se concilian* estas perfecciones, *sin destruirse, en la eminencia de la Deidad,* en la vida íntima del Altísimo, esto es cosa que nuestras luces naturales no aciertan a alcanzar, ya que sólo llegan a Dios *a través de nuestra propia naturaleza,* medio inadecuado, en el que existe ciertamente una participación del ser, de la inteligencia y de la voluntad, pero nunca una *participación de la Deidad.* Nobleza tan excelsa nosotros no la hemos recibido sino por la gracia, real y esencialmente distinta de nuestra naturaleza.

Y así como nuestro natural conocimiento no es capaz de llegar a la vida íntima de Dios, tampoco puede comprender *la gracia santificante,* que pertenece a un orden completamente sobrenatural, inmensamente superior al del milagro. Los misterios de la gracia están fuera del alcance del natural conocimiento de los ángeles, aun de los más elevados [285].

Por eso no nos es dado conocer, si no es por divina revelación, si tal hombre está en estado de gracia, ni a qué nivel está la caridad en él; en cambio hasta los demonios conocen perfectamente los milagros que confirman la fe.

Otros límites tiene también nuestro conocimiento; mientras Dios no nos lo manifieste, ignoramos sus decretos libres que se refieren al porvenir, aun los relativos a los *futuros contingentes* del orden natural: por ejemplo, el día del fin del mundo.

Más aún: hay cosas que existen en el mundo y permanecen ocultas a nuestra mirada angélica: son *los secretos de los corazones.* Vemos en vosotros, con toda clari-

(285) I, q. 57, a. 5.

dad, el cuerpo, el alma, sus facultades superiores lo mismo que las inferiores, el grado de ciencia y las virtudes adquiridas de tal y cual hombre, sus actos externos, los movimientos de su sensibilidad; mas nuestra visión no alcanza a los *actos libres* de vuestra voluntad, mientras no se manifiesten en gestos o palabras. La razón está en que esos secretos del corazón no están *necesariamente ligados al engranaje de los seres cósmicos* que nos es perfectamente conocido. Vuestra misma voluntad no tiene sino relaciones contingentes con esos actos interiores, ya que en su mano está revocarlos o transformarlos ([286]).

Tales secretos sólo son conocidos por Dios y por vosotros mismos, porque Dios solo es capaz de producir en vosotros y con vuestro concurso este *acto libre* en su *libre modalidad*, de la misma manera que él solo os ha podido dar una voluntad ordenada al bien universal. El orden de los agentes es proporcionado al orden de los fines; sólo la Causa más universal puede mover desde su interior a una causa libre ordenada, al bien universal y por consiguiente al Bien supremo. Mientras vosotros no nos los queráis manifestar, esos actos libres puramente interiores son el secreto de Dios y el vuestro. Y ésta es precisamente una de las grandezas de la vida oculta y del misterio que se encierra en ella.

***

Por lo que hace a nosotros mismos, nosotros nos conocemos inmediatamente; nuestra facultad intelectual deriva de nuestra esencia esplendorosa, como de su sujeto y de su objeto a la vez. Nuestra absoluta inmaterialidad hace que seamos inmediatamente inteligibles en acto para nosotros mismos. Nos vemos, no obstante, en la necesidad de expresarnos en un verbo o palabra interior, modo accidental de nuestro pensamiento, que es a su vez un accidente de nuestra sustancia espiritual. Dios solo es *el Ser mismo*, que eternamente *se conoce íntegramente* y en su totali-

([286]) I, q. 57, a. 4 (Comentario de Juan de Santo Tomás).

dad, y no sucesivamente. Es que Dios es el Pensamiento mismo eternamente subsistente: *Ipsum intelligere subsistens;* pura lumbre intelectual eternamente subsistente.

El mundo de los cuerpos aparece ante nuestra mirada tal como se va desenvolviendo en el tiempo, tal como deriva de las ideas *activas* de Dios. Algo así como el reloj, merced a un mecanismo sabiamente concebido, camina al mismo paso que los astros. Nuestras ideas de los seres sensibles permanecen inmóviles respecto de los tipos específicos que representan o expresan; mas, con relación a los individuos, vanlos representando sucesivamente a medida que aparecen en el tiempo. El pasado queda grabado en nosotros con sus propias modalidades, tal como lo hemos ido contemplando, a menos que no hayamos prestado atención a ciertos hechos que no dejan huellas permanentes.

Cuanto a lo porvenir, sólo podemos hacer conjeturas, fundándonos en las causas segundas; pero Dios lo contempla en sus propios decretos, ya que de él dependen las causas segundas. En los seres libres creados, y aun en la materia, está encerrada una *indeterminación*, que no nos permite ver con certeza lo que ha de acaecer. Así es que nos vemos obligados a esperar la aparición de lo contingente, para tener seguridad de él. Es también para nosotros un hecho la doble oscuridad: la oscuridad inferior, originada en la oscuridad de la materia, y la oscuridad superior; pues, si bien nos es dado, merced al favor de Dios, contemplar inmediatamente la divina esencia, no por eso tenemos de ella una visión comprehensiva: a Dios, en efecto, no lo conocemos en el grado que es cognoscible; ni alcanzamos a comprender la infinita multitud de seres posibles, e ignoramos aquello que, en lo futuro, depende de los libres decretos de Dios, en la medida que Dios no nos los hace manifiestos. Sabemos, en cambio, que Dios es el autor de todo bien, y que nadie sería mejor que su vecino, si no fuera más amado por Dios. Y en esto radica el fundamento de la humildad. Sabemos asimismo que ningún mal acaece mientras Dios no lo permita en vista de un bien

superior; mas en qué consista este bien superior no siempre nos es dado saberlo.

Nuestra voluntad va en pos de nuestra inteligencia. Amamos a Dios contemplado cara a cara con un amor totalmente espontáneo, aunque no libre; *con un amor superior a la libertad,* ya que vivimos inevitablemente transportados, a la vista de la infinita bondad. El pecado no tiene, ni puede tener lugar ya en nosotros. Nuestra beatitud es ver a Dios, y amarlo; y experimentamos un gozo siempre renovado de hacerle conocer y amar.

***

De este arte puede expresarse el ángel, al hablarnos de su vida de espíritu puro, de sus excelencias y sus limitaciones.

Este breve resumen de lo que es la vida del espíritu puro creado pónenos en evidencia las cosas que para nosotros permanecen en el misterio, sin que lo sean para el ángel. Gran parte de tal oscuridad proviene de que nuestra inteligencia es *la más imperfecta de las inteligencias creadas,* y su objeto *el postrero de los inteligibles,* el ser de las cosas sensibles ([287]). Conocemos las cosas espirituales a través de la imperfección de las sensibles, y por esta razón las definimos *negativamente* como *inmateriales;* (aun al hablar del espíritu puro nos vemos obligados a hablar de la materia, aunque no sea más que para negarla). Definímoslas igualmente *en relación* con lo sensible; y así hablamos de espíritu elevado, penetrante, sutil y luminoso, por alusión a las dimensiones del espacio o a ciertas propiedades de los cuerpos.

El espíritu puro conoce, en cambio, las realidades espirituales inmediatamente, y, en ellas, los seres sensibles, que debe concebir como *no espirituales;* de la misma manera que nosotros concebimos el espíritu como *no material.*

Echamos de ver por ahí que el campo de oscuridad o el misterio es mucho más extenso para nosotros que para los

([287]) I, q. 76, a. 5.

ángeles. Estos poseen, no obstante, *el sentido del misterio* mucho más profundamente que nosotros; por ser ese sentido la propiedad de las inteligencias superiores, las cuales, a medida que están más elevadas, comprenden mejor la trascendencia de la vida íntima de Dios y la excelsitud de su libertad. El ángel sabe mejor que nosotros que *por sus luces naturales* ninguna inteligencia creada es capaz de demostrar la posibilidad de los misterios de la Trinidad, de la Encarnación, de la vida eterna o de nuestra elevación a la vida de la gracia *(Possibilitas horum mysteriorum nec probatur, nec improbatur, sed suadetur).*

Comprende el ángel mejor que nosotros que si se demostrara que la Trinidad no repugna, equivaldría esto a demostrar su existencia, ya que la Trinidad no es contingente, sino necesaria.

El ángel ve mejor que nosotros que el argumento de conveniencia fundado en el deseo natural de ver a Dios no demuestra rigurosamente la posibilidad de *este misterio que se llama la vida eterna, por ser esencialmente sobrenatural,* y no sólo contingente, como un futuro libre de orden natural. El ángel entiende mejor que nosotros la admirable profundidad de ese argumento de conveniencia; ve que siempre es posible profundizar en él más y más, y que llega a los límites de la evidencia. Y sabe muy bien que esa evidencia, no es la de una demostración, sino la de la visión beatífica.

Los lados del polígono inscrito en la circunferencia pueden multiplicarse indefinidamente sin llegar jamás a aquella. Algo parecido acontece con las razones de conveniencia acerca de los misterios sobrenaturales: nunca serán demostrativos; son sublimes probabilidades que se hallan sobre la esfera de lo demostrable, y hacen presentir remotamente, junto con la contemplación infusa, que pertenece al orden de la fe, cuán excelsa habrá de ser *la evidencia totalmente sobrenatural* de la visión de la divina esencia.

CAPÍTULO OCTAVO

EL CLAROSCURO ESPIRITUAL

Después de haber tratado del sentido del misterio en el orden intelectual, vamos a considerarlo con relación a la vida del alma. Échase de ver, a menudo, en la vida interior un cierto claroscuro espiritual capaz de desconcertarnos, cuando no alcanzamos a distinguir con claridad la superior oscuridad de ciertos caminos de la Providencia, y la oscuridad inferior que proviene, ya del pecado, o del error, o bien de ciertas perturbaciones orgánicas, que muchas veces es difícil conocer a fondo.

Recordemos en primer lugar que cada uno de nuestros actos libres contiene un misterio: si es bueno y meritorio, el de la gracia; si es malo, el de la permisión divina del mal en vista de un bien superior, que a menudo sigue siendo oscuro para nuestra mente. Y sabido es que en la realidad de la vida no hay un solo acto deliberado indiferente ([288]).

Así como en la línea divisoria de las aguas no queda una sola gota que no vaya a la derecha o a la izquierda, del mismo modo cada uno de nuestros actos deliberados se orienta hacia la derecha o hacia la izquierda, al bien o al mal, según que en ese acto se haya propuesto el hombre un fin bueno o malo. Mas ¿quién es el hombre capaz de medir exactamente las consecuencias de cada una de sus palabras y de cada uno de sus actos? Hay en todo este asunto algo de profundamente misterioso al lado de una

([288]) SANTO TOMÁS, I, q. 18, a. 9.

cosa clarísima; es muy claro, en efecto, que todo acto deliberado, tomado en concreto, es o bien recto y moralmente bueno, o bien torcido y malo, si no siempre en razón de su objeto —que puede ser indiferente—, al menos en razón de su fin. Estamos obligados a obrar siempre por un fin bueno, cualquiera que sea la obra que realicemos, aun en las diversiones a que nos podemos entregar a fin de rehacer las energías y continuar con fruto nuestro trabajo. Si nos apartamos de este camino, desde ese mismo instante comenzamos a desviarnos; ¿y cuáles serán las consecuencias?

A esta oscuridad se junta la de ciertas pruebas. Échase esto ya de ver en el orden natural, en el que no es raro que una real superioridad intelectual o moral vaya acompañada de algún grave infortunio. Recordemos el destierro y la pobreza de Arístides el justo, la muerte de Sócrates, el cautiverio de Vercingetorix estrangulado por orden de César, la caída en desgracia de Cristóbal Colón, la total sordera del genio musical que fué Beethoven. La enfermedad viene a las veces a abrumar al hombre, precisamente en aquello que constituye su mayor gloria. Y en tales casos le es imprescindible verdadera magnanimidad y grandeza de alma, para no desesperar.

Mas el claroscuro espiritual se echa de ver, sobre todo, en la vida sobrenatural del alma, y particularmente en dos crisis que han llamado la atención de los grandes tratadistas de espiritualidad, y se llaman la purificación pasiva del sentido y la del espíritu (289). De ellas diremos en este lugar únicamente lo que atañe a la cuestión de que estamos tratando.

(289) Cf. *L'Amour de Dieu et la Croix de Jésus*, t. II, págs. 458-657.

El claroscuro de la noche del sentido.

Una de las más notorias imperfecciones de los principiantes en la vida espiritual, es la tendencia, inconsciente a veces, a buscarse a sí mismos en el trabajo y la oración. No es esto otra cosa sino el demasiado natural afán por las cosas que nos procuran renombre, por ejemplo, en el estudio y la actividad exterior; y asimismo, en la vida interior, cierta sensualidad espiritual, el deseo inmoderado de consolación sensible y la soberbia espiritual.

En tales casos, Dios Nuestro Señor priva al alma, a fin de purificarla, de aquellos consuelos y aquella suavidad en la que se detiene harto y se complace no poco. Síguese de ahí que el alma no encuentre ya sino *sequedades y aridez* en los actos de piedad, sobre todo en la oración. Encuéntrase con que nada le atrae de lo que se dice en los libros y que antes le atraía tanto; y tiene la impresión de hallarse envuelta en tinieblas, donde queda transida de frío, como si el sol que antes alumbraba y recalentaba su espíritu se hubiera apagado.

A veces el alma no sabe soportar esta prueba, cae en la pereza espiritual, y comienza a ser un alma tibia y retardada, entregándose a la disipación y a las cosas del mundo, a fin de disimular el vacío que en sí siente.

Si, por el contrario, se esfuerza por atravesar pacientemente esta crisis de prolongada aridez, échase pronto de ver que esa alma conserva en sí *el recuerdo de Dios, el temor de no servirle* y *vivísimos deseos de amarle*. Más tarde aparece en ella una tercera señal: junto con la sequedad y el temor de no servir bien a Dios, júntase la *incapacidad de meditar* de manera razonada y una irresistible inclinación a permanecer, en la oración, *con la mirada amorosa fija en Dios*, a fin de alimentarse espiritualmente de Él, de su verdad y su bondad.

¿Cuál es la causa de tal fenómeno? San Juan de la Cruz lo explica así: "La tercera señal que hay para que se conozca ser esta purgación del sentido, es el no po-

der ya meditar ni discurrir en el sentido de la imaginación como solía, aunque más haga de su parte; porque como *comienza aquí Dios a comunicársele, no ya por el sentido,* como antes hacía por medio del discurso que componía y dividía las noticias, *sino por el espíritu puro,* en que no cae discurso sucesivamente, comunicándosele *con acto de sencilla contemplación* ([290])."

La aridez de la sensibilidad y la dificultad en aplicarse a la meditación discursiva provienen entonces de que la gracia propia adopta una nueva forma, puramente espiritual, sin eco ni reflejos en la sensibilidad, y superior al discurso de la razón, que se vale de la imaginación.

Cree el alma, al pronto, que se le priva de luz y consolación, y que penetra en una oscurísima noche; mas en realidad una *luz infusa superior* desciende sobre ella. "La (purificación) sensitiva es común y que acaece a muchos, y éstos son los principiantes" ([291]), cuando son verdaderamente generosos. Trátase, según el Santo, de la entrada en la vía iluminativa, pues luego añade: "Estando esta casa de la sensualidad sosegada . . . , salió el alma a comenzar el camino y vía de los espíritus, que es el de los aprovechantes y aprovechados, que, por otro nombre, llaman *vía iluminativa* o de contemplación infusa, *con que Dios de suyo anda apacentando y reficionando el alma, sin discurso ni ayuda activa de la misma alma*" ([292]).

En este oscuro tránsito de la luz inferior a otra más espiritual, a menudo acompañan otras pruebas: tentaciones, contra las virtudes de castidad y paciencia, que tienen su asiento en la sensibilidad, a fin de que el alma se fortalezca mediante generosa resistencia; dificultades externas, contradicciones, fracasos que Dios permite a fin de que obremos el bien, no por ingenio natural buscándonos a nosotros mismos, sino por él, implorando su ayuda sin

([290]) *Noche oscura,* l. I, c. 9.
([291]) *Ibíd.,* c. 8.
([292]) *Ibíd.,* l. I, c. 14.

cesar ([293]). Si el alma atraviesa resueltamente esta crisis, es para ella como una segunda conversión, que recuerda no poco la de Pedro durante la oscura noche de la Pasión. Y se llega por ahí a una lumbre superior, a una vida espiritual más desasida del sentido, en la que el alma se nutre intensamente de los misterios de la Encarnación redentora, del sacrificio de la misa, de la comunión, de la inhabitación de la Santísima Trinidad en nosotros y de la vida eterna. Comiénzase a conocer tales misterios de una manera más independiente de los sentidos, y menos libresca; familiarízase el alma con ellos, contemplándolos como una irradiación sobrenatural de la infinita Bondad. Y en tal caso, la conversación íntima del hombre consigo mismo conviértese en conversación íntima con Dios.

***

Adueñase entonces totalmente el Señor de la inteligencia de los adelantados; y les comunica, si le permanecen fieles, no ya precisamente consuelos sensibles, como en el período espiritual anterior, sino *mayor abundancia de luces* en la oración y en sus actos externos, junto con *vivísimos deseos* de su gloria y de la elevación de las almas. Siéntese entonces gran facilidad en la oración y en sacrificarse en provecho del prójimo.

([293]) Encontramos un caso muy notable de este claroscuro espiritual en la vida de la fundadora de las Redentoristas, María Celeste Crostarosa, publicada últimamente por el P. Favre, C. S. R. (Libr. Saint-Paul, París). En medio de dolorosísimas pruebas, decíale Nuestro Señor: "Soy yo, esposa mía, y no el demonio. Cualquier cosa que te hagan en esta fundación, yo lo consideraré como si me la hicieran a mí. Confía en mí, y verás la obra establecida . . . Tú sabes bien cuánto fuí yo menospreciado . . . Yo pasé mi vida entre humillaciones, oscuridad y desprecios. Por ese camino dí gloria a mi Padre, eché las bases de la Iglesia y puse remedio a la soberbia entre los hombres . . . No confíes en los juicios halagadores del mundo, porque yo te amo con amor perfecto y todo lo dispongo para tu mayor bien." El capítulo intitulado: *Une direction divine,* es magnífico en su contenido.

Mas acontece con frecuencia que el alma se llene de complacencia, con oculta soberbia, por esa facilidad y suavidad; olvida fácilmente que se trata sencillamente de un don gratuito de Dios, y gózase en él como si fuera cosa propia, en vez de adorar a Dios en espíritu y en verdad. Este buscarse a sí mismo hace que se pierda la pureza de intención y la rectitud debida; comienza el alma a confiar en sí y a tenerse en mucho, a menospreciar a los demás y a no fijarse en la propia fragilidad; y olvida prácticamente que sólo Dios es grande. Todos estos signos dan a entender que *el fondo del alma* no está aún purificado, sino que le falta mucho. San Juan de la Cruz ha descrito muy acertadamente estos defectos de los adelantados, que a veces hacen que se desvíen totalmente del camino de la perfección ([294]).

De ahí la necesidad, como dice el mismo Santo, "de la fuerte lejía de la purgación del espíritu" que purgue, hasta el fondo, nuestras facultades superiores.

El claroscuro de la noche del espíritu.

Un nuevo claroscuro espiritual se presenta aquí, durante un período de crisis, del cual, si es sobrellevado con paciencia, sale el alma purificada y trasformada, y queda en disposición de penetrar en la vía unitiva de los perfectos.

Tiene aquí, en efecto, el alma la impresión de entrar en una noche más oscura aún; siéntese *abandonada*, no sólo de los consuelos sensibles, sino también *de la luz* que antes poseía de los misterios de salud, *de sus fervientes deseos anteriores, de la facilidad* y suavidad que sentía en la oración. Y no es raro que sobrevengan fuertes tentaciones, no ya precisamente contra la castidad y la paciencia, sino contra las virtudes de la porción más elevada del alma: contra la fe, la esperanza, la caridad para con el prójimo, y aun contra la caridad para con Dios, que da la im-

([294]) *Noche oscura*, l. II, cap. 2.

presión de ser cruel al probar tan reciamente a las almas. En semejante trance es imprescindible una gran fe en el amor que Dios nos tiene.

Y Dios, que nunca manda lo imposible, concede en estos momentos gracias muy elevadas al alma que no opone resistencia y se deja conducir por él. En medio de estas pruebas interiores, que muchas veces se ven agravadas por persecuciones y aun calumnias del exterior, el alma generosa hace a menudo heroicos actos de fe, de confianza y amor de Dios. Por influjo de los dones del Espíritu Santo, déjanse ver entonces con gran claridad, no obstante la oscuridad de la noche, *la Verdad primera revelante*, —motivo de la fe infusa—, *la Misericordia auxiliadora*, —motivo de la esperanza—, y *la infinita Bondad de Dios*, —objeto primario de la caridad—. Que son, en la noche del espíritu, como tres estrellas de primera magnitud, que permiten seguir camino adelante, mientras *el fondo del alma* se va purificando más y más.

El siervo de Dios había creído entrar en una noche profunda, al verse despojado de todas sus luces e inspiraciones; en realidad esta impresión era debida a una lumbre espiritual mucho más elevada y excelente, que ilumina al alma, hasta deslumbrarla, acerca de su indigencia y pequeñez, y sobre la infinita grandeza de Dios. En tales coyunturas, el santo Cura de Ars echaba de ver tan claramente la santidad que debe adornar al sacerdote, que se creía muy lejos de ella; descubría al mismo tiempo las profundas necesidades de las innumerables almas que a él se dirigían, y preguntábase cómo le sería dado hacerse apto para tanto bien. Prosternábase entonces delante del tabernáculo, como un gozquejillo a los pies de su dueño.

Prodúcese en este estado una profunda transformación del alma, que recuerda lo que fué el día de Pentecostés para los apóstoles. "Y porque el alma ha de venir a tener un sentido y noticia divina muy generosa y sabrosa de todas las cosas divinas y humanas que no caen en el común sentir y saber natural... conviénele al espíritu adelgazarse y curtirse acerca del común y natural sentir... Y le parece

que todas las cosas son extrañas y de otra manera que solían ser... Aquí le parece al alma que anda fuera de sí ([295])."

Y de esta manera es introducida en la vía unitiva de los perfectos, en la que *conoce a Dios,* presente en ella, *de un modo como experimental* y casi continuo. En lugar de andarse buscando a sí misma y dirigirlo todo a sí, todo lo endereza a Dios. Y ya no le contempla solamente en el espejo de las criaturas, o en los misterios de la vida de Cristo, sino en Él mismo. En la penumbra de la fe contempla *la divina bondad,* de la que procede todo bien; algo así como la luz difusa da claridad desde lo alto a todos los seres. Esta contemplación, que tanto excede al razonamiento, hace pensar en el movimiento circular del vuelo del águila, que se deleita en describir muchas veces el mismo círculo en el aire ([296]).

El siervo de Dios llega a ser de esa manera *"adorador en espíritu y en verdad";* queda inundado de paz, que es la tranquilidad en el orden, y puede comunicarla a los demás, infundiéndola en las almas atormentadas. Tales son los frutos de las cruces del espíritu, al pasar de esta oscura noche a la luz superior en la que el alma presiente, cada vez más próxima, *la vida íntima de Dios,* por sobre todos los conceptos analógicos que de él pudiéramos concebir y que tan imperfectamente lo representan. Entonces comienza a comprender el alma, como experimentalmente, que, en la vida íntima de Dios, se identifican, sin destruirse, la Sabiduría y el Amor, así como la infinita Justicia con la Misericordia infinita y la soberana Libertad; entonces también una luz nueva ilumina el misterio de la predestinación y aquella verdad: que todo bien, natural o sobrenatural, viene de Dios.

En fin la Pasión de Nuestro Señor comienza a contemplarse bajo un nuevo aspecto, hasta aquí desconocido. El alma descubre en ella, al lado de la oscuridad del más ho-

(295) San Juan de la Cruz, *Noche oscura,* l. II, c. 9.
(296) Santo Tomás, II, II, q. 180, a. 6.

rrendo de los crímenes, un incomparable resplandor: el que iluminó para siempre al buen ladrón y al Centurión, y cautivó sin duda a la Virgen María, a San Juan y a las santas mujeres. Dominando sobre la oscuridad del pecado y de la muerte, resplandece más y más la grandeza del misterio de la Redención, en la que está contenida toda la historia del mundo. El claroscuro espiritual, en el que el alma debe caminar envuelta mientras dure su peregrinación sobre la tierra, encuentra para ella sentido más explícito en aquellas palabras del Salvador, que ahora saborea y penetra hasta lo más hondo: *"Qui sequitur me, non ambulat in tenebris sed habebit lumen vitae.* Quien me sigue no camina entre tinieblas, pues sus caminos serán iluminados por la luz de la vida" (Joan. VIII, 12).

TABLA DE MATERIAS

EL 19 DE NOVIEMBRE DE 1945,
SE ACABÓ DE IMPRIMIR ESTE LIBRO
EN LOS TALLERES GRÁFICOS
DE SEBASTIÁN DE AMORRORTU E HIJOS,
CALLE CÓRDOBA, 2028
BUENOS AIRES